JOURNAL ASIATIQUE

SIXIÈME SÉRIE

TOME XIII



JOURNAL ASIATIQUE

OU

RECUEIL DE MÉMOIRES

D'EXTRAITS ET DE NOTICES

RELATIFS A L'HISTOIRE, A LA PHILOSOPHIE, AUX LANGUES
ET A LA LITTÉRATURE DES PEUPLES ORIENTAUX

RÉDIGÉ

PAR MM. BARBIER DE MEYNARD, BELIN, BOTTA, CAUSSIN DE PERCEVAL
CHERBONNEAU, DEFRÉMERY, J. DERENBOURG, DUGAT, DULAURIER
FEER, FOUCAUX, GARCIN DE TASSY, STAN. JULIEN
KASEM-BEG, MOHL, OPPERT, PAUTHIER, REGNIER, RENAN
DE ROSNY, DE ROUGÉ, SANGUINETTI, SÉDILLOT
DE SLANE, ETC.

ET PUBLIÉ PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

SIXIÈME SÉRIE

TOME XIII



PARIS

IMPRIMÉ PAR AUTORISATION DE M. LE GARDE DES SCEAUX

A L'IMPRIMERIE IMPÉRIALE

M DCCC LXIX

② JOURNAL ASIATIQUE.

JANVIER 1869.

MÉMOIRE

SUR LA VIE ET LES ÉCRITS

DU PRINCE GRÉGOIRE MAGISTROS,

DUC DE LA MÉSOPOTAMIE, AUTEUR ARMÉNIEN DU XIᵉ SIÈCLE,

PAR M. VICTOR LANGLOIS.

Le personnage dont je vais essayer d'esquisser la biographie et d'analyser la correspondance, est un des rares écrivains arméniens qui ne faisaient point partie de la caste sacerdotale. Appartenant par sa naissance à l'une des plus grandes familles satrapales de l'Arménie, investi de fonctions importantes dans l'administration, chargé à plusieurs reprises d'un grand commandement militaire, Grégoire Magistros fut appelé à jouer un rôle assez marquant dans les affaires de sa patrie. Grâce à son origine princière et à l'importance des charges qu'il occupa, il a eu cet avantage sur beaucoup de ses concitoyens, qui se sont livrés comme lui à l'étude des lettres, que la plupart des événements de sa vie et les détails même les plus intimes de son existence nous sont en grande partie connus. L'histoire de Grégoire Magistros offre cette particularité remarquable, que bien qu'il ait été désigné de bonne heure pour la carrière des armes, son amour très-pro-

noncé pour les lettres ne fut ni entravé ni affaibli par un séjour prolongé dans les camps, et par les soucis et les déboires de sa carrière administrative; il sut même mener de front et les devoirs impérieux de l'homme d'État et les études littéraires auxquelles il consacrait tous ses loisirs. L'époque où il vécut, les circonstances difficiles qu'il eut à traverser, les intrigues de cour contre lesquelles il fut obligé de lutter, influèrent très-peu sur sa vie littéraire et scientifique; car Grégoire Magistros, par sa persévérance, par sa patience et par son habileté, sut toujours se tirer des mauvaises situations où il s'était trouvé souvent engagé malgré lui. Chrétien fervent et philosophe sincère, il se consola toujours de ses disgrâces en demandant à l'étude, au travail et à la méditation un soulagement contre les rigueurs du sort et les ennuis de l'exil. On est même surpris que les préoccupations continuelles de son existence sans cesse agitée aient permis à Grégoire Magistros de pouvoir consacrer aux études littéraires le peu de loisirs que lui laissaient ses charges et ses emplois. Vivant à une époque où la langue nationale était en pleine décadence, Grégoire Magistros s'entoura de tous les chefs-d'œuvre qui formaient alors le fonds de la littérature de l'Arménie; il fit plus, il apprit le grec et le syriaque, rassembla des manuscrits écrits dans ces deux langues et traduisit en arménien, comme il nous l'apprend lui-même dans sa correspondance, plusieurs ouvrages d'une importance capitale. Grégoire Magistros fut témoin de la chute du trône de ses souverains légitimes, les Bagratides d'Ani, arrivée vers le milieu du XIe siècle de notre ère. A cette époque l'Arménie, envahie de tous côtés par les Musulmans, ayant à lutter contre le despotisme de la cour de Byzance, perdait chaque jour de son caractère national. La foi religieuse était elle-même ébranlée par les sourdes menées du clergé grec et par la propagande de certains sectaires qui flattaient les passions du vulgaire, afin de le détacher plus facilement du clergé grégorien. La langue nationale subissait également l'influence des dominateurs étrangers et s'appropriait une foule de mots

empruntés aux idiomes, fort répandus alors dans le pays, des Grecs, des Persans et des Arabes. Aussi Grégoire, tout en essayant de relever la langue et la littérature nationales, en fondant des écoles et en encourageant les efforts du clergé, ne put se défendre lui-même contre les envahissements du *néologisme*. Ses écrits fourmillent en effet d'expressions étrangères à l'arménien et présentent une foule de tournures bizarres qui rendent de prime abord son style fort difficile à saisir. Grégoire composa, outre les traductions dont nous avons parlé, plusieurs ouvrages fort estimés chez les Arméniens. Il cultiva les muses, et sa facilité à faire des vers était telle, qu'il écrivit un long poëme religieux qui ne lui coûta que trois jours de travail. Mais ce qui contribua le plus à assurer la réputation littéraire de Grégoire, c'est sa correspondance, dans laquelle il a fait preuve d'une grande érudition. Comme il avait beaucoup lu et beaucoup retenu, Grégoire répandait à grands flots dans chacune de ses lettres les connaissances qu'il avait acquises. Connaissant à fond l'histoire sainte et profane, la mythologie grecque et orientale, la grammaire, la philosophie, l'histoire naturelle, la médecine, les mathématiques, il se plaisait à disserter sur toutes ces sciences. Chacune de ses lettres renferme en effet des détails curieux sur les sujets les plus divers, et l'on ne saurait mieux qualifier notre auteur qu'en lui donnant le titre d'*encyclopédiste*. C'est de la correspondance de Grégoire Magistros que je m'occuperai tout spécialement dans la seconde partie de ce mémoire. Je n'ai eu à ma disposition qu'un seul exemplaire des lettres de Grégoire Magistros. C'est une copie faite sur un original collationné et complété à l'aide d'un manuscrit d'Edchmiadzin, et appartenant à M. J. B. Emin, directeur du gymnase des Wladimir, sur la Kliazma (Russie), qui a bien voulu me permettre de le faire transcrire. Ce manuscrit, un des plus complets connus, contient quatre-vingt-trois lettres. Pour me rendre un compte bien exact du contenu de chacune des lettres de Grégoire Magistros, j'ai fait appel au savoir et à l'érudition des directeurs du collége arménien

Mourad de Paris, qui se sont prêtés, avec une obligeance parfaite, au pénible travail de déchiffrement de cette volumineuse correspondance. Je dois dire aussi qu'un de leurs jeunes élèves, qui montre les meilleures dispositions pour l'étude et qui promet de devenir un jour un savant distingué, M. Jean-Raphaël Emin, a mis un zèle très-louable à copier le manuscrit de son homonyme M. J. B. Emin. La connaissance parfaite que ce jeune homme avait acquise du contenu des lettres de l'épistolographe arménien, en se livrant à ce travail, lui a permis de se rendre un compte parfaitement exact du sens souvent énigmatique de plusieurs des épîtres de Grégoire Magistros, et ses observations m'ont été d'un très-utile secours. C'est la première fois que le recueil épistolaire du duc de la Mésopotamie aura été étudié dans son ensemble, car jusqu'à présent on ne connaissait de cette correspondance que des extraits fort courts, publiés dans quelques gazettes arméniennes, et qui n'étaient pas suffisants pour permettre d'en apprécier l'importance et la valeur.

§ I. BIOGRAPHIE DE GRÉGOIRE MAGISTROS.

Grégoire, surnommé Magistros, issu de la race de Souren-Bahlav[1], descendait des Arsacides de la Perse[2]. Il naquit vraisemblablement à la fin du xe, ou peut-être dans les premières années du xie siècle de notre ère. Son père, Vasag, dit *le Martyr*, seigneur de Pedchni[3], comptait parmi ses ancêtres maternels saint Grégoire l'Illuminateur, apôtre de

[1] Agathange, *Hist. de Tiridate*, p. 144 de notre Ier volume de la *Collect. des histor. arméniens.* — Moïse de Khorène, *Histoire d'Arménie*, liv. II, ch. LXVIII.

[2] Matthieu d'Édesse, *Chronique*, 1re partie, ch. LIX, p. 70 de la traduction française (Paris, 1858).

[3] Forteresse du canton de Nik, en Ararat.

l'Arménie, et le catholicos saint Sahag[1]. Grégoire fut destiné, dès sa jeunesse, au métier des armes, et il eut plusieurs fois l'occasion de signaler sa valeur sur les champs de bataille[2]. Il était parvenu, grâce à sa naissance et à sa bravoure, à occuper un rang élevé dans l'armée arménienne, à l'époque où Constantin Monomaque était assis sur le trône de Constantinople et où Kakig II, prince bagratide d'Arménie, possédait le royaume d'Ani. Vasag, père de Grégoire, ayant été assassiné[3], celui-ci lui succéda comme seigneur du château de Pedchni. Grégoire, en sa qualité de grand feudataire de la couronne des Bagratides, fut un des satrapes qui contribuèrent à l'élection de Kakig II comme roi d'Arménie, quand le trône devint vacant à la mort du roi Jean Sempad[4]. Malgré les services qu'il avait rendus à Kakig, Grégoire ne tarda pas à tomber en disgrâce. Un satrape arménien, Vest-Sarkis, prince de Siounie, qui haïssait Grégoire, parce que celui-ci l'avait empêché d'usurper le trône d'Ani, à la mort du roi Jean Sempad[5], calomnia le seigneur de Pedchni auprès du prince bagratide dont la jeunesse excu-

[1] Matthieu d'Édesse, 1re partie, ch. XI, p. 9 et 10; ch. XII, p. 12.

[2] Matthieu d'Édesse, 1re partie, ch. LX, LXXIV.

[3] Matthieu d'Édesse, 1re partie, ch. XI. — Tchamitch, *Histoire d'Arménie*, t. II, p. 903-904.

[4] Arisdaguès Lastiverdzi, *Histoire d'Arménie*, ch. X, p. 61 de la traduction française. — Matthieu d'Édesse, 1re partie, ch. LVI, LVII, LVIII. — Sempad, *Chronique*, p. 57 de l'éd. Chahnazarian.

[5] Arisdaguès Lastiverdzi, *Histoire d'Arménie*, ch. X, p. 60 de la traduction française. — Matthieu d'Édesse, *loc. cit.*

sait l'inexpérience, en l'accusant d'avoir appelé Aboulsévar en Arménie, et il décida Kakig à éloigner Grégoire des affaires et à le priver de ses charges.

Grégoire, complétement étranger à la trahison qui avait ouvert les frontières du royaume d'Ani aux Arabes, supporta sa disgrâce avec beaucoup de résignation. Il partit pour le canton de Daron, où se trouvaient ses domaines, et là il chercha à adoucir les rigueurs de l'exil, en se livrant à l'étude des lettres, pour lesquelles il avait une grande prédilection. Il avait payé de ses deniers les constructions du couvent de Saint-Jean *Garabed* (Précurseur), et il annexa à ce monastère, qui lui devait sa fondation, une école dans laquelle il entretenait des disciples choisis, qu'il faisait travailler sous sa direction.

Les intrigues que Vest-Sarkis ne cessait d'ourdir contre Grégoire, à la cour d'Ani, eurent pour résultat de tirer le seigneur de Pedchni de sa retraite; mais cette fois il fut obligé de quitter le pays et d'aller chercher un asile à Constantinople. Grégoire confia à un de ses confidents dévoués, Hraad, l'intendance des établissements qu'il avait fondés, et il prit la route de Grèce, non sans laisser d'amers regrets parmi ses disciples et ses serviteurs. Dans une de ses lettres, où il se plaint de l'ingratitude du roi et des vexations auxquelles il est en butte, Grégoire nous apprend qu'il recueillit sur sa route des témoignages de sympathie, et notamment un évêque, avec lequel il entretint plus tard des relations épistolaires, lui offrit une cordiale hospitalité.

Dès son arrivée à Constantinople (1044), Grégoire fut accueilli avec une grande faveur. Sa réputation d'homme de guerre, de négociateur, — car il avait rempli plusieurs missions délicates[1], — de savant et de philosophe, l'avait précédé dans la capitale des Césars byzantins; aussi se trouva-t-il bientôt en rapport avec les plus illustres personnages de la cour et du clergé. Sa renommée ne fit que s'accroître, lorsqu'il eut l'occasion de disserter publiquement, dans la chaire de Sainte-Sophie, avec les philosophes grecs, qui ne tardèrent pas à le considérer comme un des plus illustres docteurs de l'Arménie[2]. Ce fut à Constantinople que Grégoire fit la connaissance de deux *omras* arabes, Manoutché et Ibrahim, qui avaient fixé leur résidence dans cette ville. Manoutché était un fervent musulman, qui ne pardonnait pas aux évangélistes d'avoir rédigé en prose le Nouveau Testament et qui s'étonnait qu'un livre réputé divin par les chrétiens ne fût pas écrit en vers. Grégoire, pour complaire à l'émir arabe, s'engagea à faire un poëme de mille strophes sur l'Ancien Testament, en ayant soin de rappeler les principaux épisodes de la Bible, à partir de la création du monde jusqu'à la venue de Jésus-Christ. Manoutché promit à Grégoire d'embrasser la foi

[1] Matthieu d'Édesse, 1re partie, ch. XLVIII, p. 53, et ch. LIX.

[2] Matthieu d'Édesse, 2e partie, ch. XCIV, p. 154 et 155 de la traduction française. — Cf. aussi le biographe anonyme de S. Nersès Schnorhali, dans Tchamitch, *Histoire d'Arménie*, et *Biblioth. choisie*, t. XIV (en arm.).

chrétienne s'il réalisait sa promesse en trois jours. Ceci se passait en 1049. Grégoire, s'étant mis à l'œuvre, termina son poëme dans le délai fixé, le lut à Manoutché, qui en fut émerveillé et se fit baptiser. Un autre émir arabe, Ibrahim, qui était arménien de la race de Sissag, par sa mère, écrivit vers le même temps à Grégoire, pour lui soumettre ses doutes sur les vérités de la foi chrétienne. Grégoire répondit à l'émir pour dissiper ses préjugés, mais on ignore quels furent les résultats de cette correspondance, car l'histoire ne nous a transmis aucun détail sur la vie de cet Ibrahim, qui n'est connu que par la correspondance de Grégoire Magistros.

Pendant tout le temps de son séjour à Constantinople, Grégoire s'était acquis les bonnes grâces de Constantin Monomaque. Les preuves d'attachement, de dévouement, et peut-être même les engagements secrets qu'il avait pris envers l'empereur pour la cession de l'Arménie à la couronne de Byzance, lui firent octroyer par le monarque grec le titre de *Magistros*[1]. En apprenant la faveur dont Grégoire jouissait à la cour de l'empereur grec, Kakig conçut des craintes sérieuses sur la fidélité de son ancien général; il n'hésita pas à le soupçonner de haute trahison et il lui adressa une lettre pleine d'amers

[1] Ce titre d'une très-grande dignité de la cour de Byzance, *Μάγισῖρος*, *Magister officiorum*, répond à peu près au titre de conseiller de cour. Dans l'origine, il n'y eut qu'un *magistros*, mais plus tard on en compta jusqu'à quatorze. Ce titre est différent de celui de *Magister militiæ*. — Cf. Indjidji, *Ant. de l'Arm.* t. II, p. 229-230. — Tchamitch, *Histoire de l'Arménie*, t. II, p. 839 et suiv.

reproches. Grégoire répondit à cette lettre en protestant de son innocence, et chercha à prouver au roi que, si l'on devait accuser quelqu'un de trahison, c'était Vest-Sarkis.

Cependant l'empereur de Constantinople, qui cherchait tous les moyens d'annexer la partie de l'Arménie possédée par les Bagratides à son empire, et qui poursuivait la politique de l'empereur Michel[1], conçut le projet d'engager Kakig à se rendre à Constantinople, afin de lui enlever Ani par surprise. Vest-Sarkis, qui avait ourdi cette trame de concert avec le monarque byzantin, pressait le roi de se rendre à l'invitation de Constantin, et Kakig, confiant dans la parole de l'empereur, se décida à partir[2]. Aussitôt des traîtres qui faisaient partie du complot avec Vest-Sarkis envoyèrent à l'empereur les quarante clefs d'Ani, et une lettre par laquelle ils lui offraient la possession de la capitale de l'Arménie et de tout l'Orient. Kakig, en apprenant ces faits, essaya de s'opposer à cette cession, qui lui enlevait ses États et le privait de sa couronne. Il résista même pendant l'espace d'un mois; mais voyant que tout espoir de rentrer dans sa capitale était perdu, il dut se résigner à accepter, en échange du trône d'Arménie, la seigneurie des deux villes de Galoubeghad et de Bizou[3].

[1] Matthieu d'Édesse, 1re partie, ch. LIX.

[2] Arisdaguès Lastiverdzi, ch. X, p. 66 de la traduction française. — Matthieu d'Édesse, 1re partie, ch. LXV. — Sempad, *Chron.* p. 61.

[3] Matthieu d'Édesse, 1re partie, ch. LXV. — Arisdaguès, ch. X, p. 66-67 et 69-70. — Tchamitch, *Histoire d'Arménie*, t. II, p. 932.

En 1044, Constantin Monomaque envoya une armée pour revendiquer la possession d'Ani que Kakig avait été contraint de lui abandonner. L'*accubiteur*, qui commandait l'expédition, vint camper sous les murs de la ville; une bataille fut livrée et les Grecs furent battus. Cependant les Arméniens, voyant que leur roi ne leur serait pas rendu, firent leur soumission, et l'armée impériale entra dans la ville [1]. L'histoire ne mentionne pas le nom de Grégoire parmi ceux des Arméniens qui défendirent Ani, et qui prirent part au combat livré aux Grecs commandés par l'*accubiteur;* toutefois on doit supposer que, pour essayer de se disculper complétement de l'accusation de trahison qui pesait sur lui, Grégoire combattit pour l'indépendance de sa patrie.

Après l'occupation d'Ani par les Grecs, nous voyons Grégoire quitter brusquement l'Arménie, courir à Constantinople, afin de plaider la cause de Kakig, et d'essayer de lui faire rendre ses États. Mais sa négociation échoua complétement, et lui-même, convaincu de l'impossibilité de relever le trône d'Ani, abandonna aux Grecs Pedchni, Gaïan et Gaïdzon, châteaux forts qui constituaient son fief paternel, en échange desquels il reçut des villes et des villages dans la Mésopotamie [2], où il fixa sa résidence. La correspondance de Grégoire nous apprend qu'en

[1] Matthieu d'Édesse, 1re partie, ch. LXVI.

[2] Vartan, *Histoire universelle*, p. 133. — Tchamitch, *op. cit.* t. II, p. 934.

cédant aux Grecs ses domaines du canton de Daron, il n'avait pas cessé d'en avoir l'administration, car il en confia le commandement à son ami Thornig le Mamigonien[1], lorsque l'empereur l'eut investi avec l'octroi de l'anneau d'or[2] du gouvernement général du Vasbouragan et de Daron, avec le titre de duc de la Mésopotamie.

Pendant que Grégoire était chargé du gouvernement d'une des provinces grecques de l'Asie, située aux frontières orientales de l'empire, il dut prendre part, par ordre de l'empereur, à une expédition envoyée contre Ibrahim et Koutoulmich, lieutenants de Thogrul-Bey, qui avaient fait une invasion en Arménie[3]. Constantin Monomaque avait confié le commandement de ses troupes à Catacalon Vestès, dit *le Brûlé*, qui avait pour auxiliaires Grégoire Magistros et Liparit[4]. Les Grecs, arrivés en Arménie, campèrent près du fort de Gaboudrou[5], dans la plaine de Passen, au district d'Ardchovid, qui faisait alors partie de la province d'Ararat. Une bataille fut

[1] Thornig était gouverneur des cantons de Daron et de Sassoun, et résidait à Aschmouschad (Arsamosate), village du district de Sassoun. — Cf. sur ce personnage Matthieu d'Édesse, ch. LXXXI. Il en sera question plus loin dans une des lettres de la correspondance de Grégoire Magistros.

[2] Arisdaguès Lastiverdzi, *op. cit.* ch. X.

[3] Matthieu d'Édesse, 1[re] partie, ch. LXIII. — Arisdaguès Lastiverdzi, ch. XII.

[4] Liparit Orbélian, éristaw des éristaws, était maître d'une grande partie de la Géorgie. Cf. Brosset, *Hist. de la Géorgie*, t. I, p. 320 et suivantes.

[5] Cédrénus appelle cette localité Καπετροῦ Φρούριον.

livrée; les Grecs furent battus [1], et Grégoire revint dans son gouvernement.

Débarrassé des inquiétudes que lui avait causées cette malheureuse expédition militaire, Grégoire dut commencer une campagne d'un autre genre, contre des sectaires assez nombreux qui menaçaient de causer les plus grands troubles au sein de l'église chrétienne. Ces sectaires, connus sous le nom de *Thonthraciens* [2], parce qu'ils avaient pris naissance dans le village de Thonthrag, dans le district d'Abahouni, essayèrent de s'établir dans les pays du gouvernement de Grégoire Magistros, et tentèrent même de se faire passer aux yeux du patriarche syrien pour des chrétiens orthodoxes. Le duc de la Mésopotamie, craignant de voir cette secte se propager, fut obligé de sévir contre ses adhérents, et il détruisit leur temple et leurs lieux de réunion, sur l'emplacement desquels il éleva une église sous l'invocation de saint Georges.

Grégoire Magistros, bien qu'investi d'une charge importante, qui ne lui laissait que des loisirs fort restreints, n'abandonna point pour cela les études littéraires auxquelles il s'était livré pendant toute sa vie. Sa correspondance nous prouve qu'étant dans son gouvernement, il travailla avec la même ardeur

[1] Matthieu d'Édesse, ch. LXXIV. — Arisdaguès, ch. XIII, p. 83 et suiv. de la traduction française.

[2] Arisdaguès, ch. XXII et XXIII, p. 123 et suiv. de la trad. franç. et note finale, p. 135 et suiv. — Cf. aussi Tchamitch, *Hist. d'Arménie*, t. II, p. 884 et suiv.

à ses traductions, et bien qu'il soit impossible, faute de données suffisantes, d'établir sur une base solide la liste chronologique de ses ouvrages, cependant on ne saurait douter que plusieurs des grands travaux qu'il entreprit furent poursuivis par lui, alors qu'il était gouverneur de la Mésopotamie pour les Grecs.

Grégoire Magistros mourut en 1058, dans un âge avancé, et son corps fut porté au couvent de la Sainte-Vierge, près de Garin (Erzeroum), qu'on appelle vulgairement le monastère de Passen. On dit que son tombeau existe encore à présent dans ce monastère[1]. Grégoire eut plusieurs enfants : son fils aîné s'appelait Vahram; d'abord engagé dans la carrière des armes, comme son aïeul et son père, il succéda à celui-ci dans son gouvernement de la Mésopotamie; mais, étant entré dans les ordres, il devint plus tard Catholicos de l'Arménie, sous le nom de Grégoire II *Vegaïaser* (ami des martyrs), surnom qui lui fut donné pour avoir coopéré à la traduction en arménien des martyrologes grec et syriaque[2]. Grégoire eut encore trois autres fils : Vasag, duc d'Antioche[3], Basile, Philippé, et deux filles, dont les noms ne nous sont pas connus. Grégoire perdit un de ses fils pendant qu'il était gouverneur de la Mésopotamie, et l'on doit croire que ce fut ou Basile ou Philippé, car les deux aînés moururent après leur père, Vahram ou Grégoire II, en

[1] L. Alischan, *Géogr. de l'Arménie* (en arm.), p. 40, n° 55.
[2] Matthieu d'Édesse, 2° part. ch. LXXXIX.
[3] Matthieu d'Édesse, ch. CXI.

1105, et Basile, qui tomba sous le poignard de deux hastaires grecs, en 1077.

Grégoire Magistros, malgré le vague soupçon de trahison qui plane sur sa mémoire, a été de la part de ses compatriotes l'objet d'une grande et profonde admiration. Tous ceux qui ont parlé de lui en font le plus brillant éloge. Saint Nersès le *Gracieux* (Schnorhali), dans son *Histoire rimée*, dit qu'il était rempli de la grâce divine, doué d'une sagesse éclatante et d'un esprit très-cultivé; qu'il faisait des vers comme Homère et qu'il parlait comme Platon. Sa charité envers les églises, les couvents, les veuves, les orphelins et les pauvres était inépuisable. Quant à son savoir, s'il faut en croire les historiens, il était immense. Grégoire était également versé dans les sciences profanes et sacrées. Saint Nersès Schnorhali, le biographe anonyme de ce patriarche[1], Arisdaguès Lastiverdzi[2], Matthieu d'Édesse[3] et d'autres encore, lui décernent les plus grands éloges et le considèrent comme un des savants les plus illustres qu'ait produits l'Arménie. Au surplus, on doit le reconnaître, Grégoire Magistros était, pour son temps, un homme vraiment extraordinaire. Alors que le clergé était l'unique dépositaire de la science, et que la noblesse et le peuple étaient

[1] Ms. de la bibl. de Saint-Lazare de Venise, cité par le P. Karékin, *Hist. de la littér. arm.* p. 456 et suiv. (en arm.).

[2] Ch. x, p. 67-68 de la traduction française.

[3] Matthieu d'Édesse, 1re part. ch. LIX, p. 70, 71, et 2e part. ch. XCCV, p. 154 et 155 de la traduction française.

plongés dans une ignorance profonde, Grégoire Magistros chercha à s'initier à toutes les parties de ce qu'on appelait alors la philosophie; il étudia les langues, commenta les grammairiens, traduisit les livres grecs et syriaques; il apprit l'histoire sacrée et profane, la mythologie, l'histoire naturelle, la médecine, les mathématiques; il chercha même à s'initier aux secrets de l'astrologie; bref il ne voulut rester étranger à aucune des branches de la science, et ses correspondants, qui lui adressaient des questions sur les sujets les plus divers, ne purent le prendre au dépourvu, car il avait réponse à tout. Certes, je ne prétends pas dire que toutes les explications que Grégoire livra à la méditation de ses correspondants, et que les dissertations qu'il écrivit sur la philosophie, l'histoire, la mythologie, etc. si admirées par ses contemporains, méritent les éloges qu'ils lui ont prodigués avec tant de complaisance; assurément non! mais cependant on doit savoir gré à Grégoire Magistros d'avoir donné une impulsion très-sensible aux études littéraires dans sa patrie, et d'avoir contribué à élever le niveau de la science, en formant des élèves qui continuèrent et développèrent les traditions de leur maître.

Grégoire Magistros était un travailleur passionné; son zèle ne connaissait pas de bornes. On se rappelle qu'il mit trois jours à composer un poëme de mille strophes. Lui-même nous apprend que le travail incessant auquel il se livrait l'avait épuisé et que sa santé en était fort ébranlée. Dans une lettre

adressée à l'émir Ibrahim, il dit : « Ayant lu tous les livres possibles, je n'ignore pas les fausses histoires des Chaldéens, des Hellènes, des Cappadociens, des Éthiopiens, des Perses et d'autres encore, mais il m'est impossible de vous faire savoir tout cela. » On le voit, Grégoire Magistros avait une vaste érudition, une mémoire bien cultivée, l'esprit ouvert et délié, le travail très-facile; et s'il eût vécu cinq siècles plus tôt, c'est-à-dire à l'époque de l'âge d'or de la littérature arménienne, il eût été sans contredit l'un des plus grands et des plus illustres écrivains de sa patrie.

§ II. CORRESPONDANCE DE GRÉGOIRE MAGISTROS.

Les écrits de Grégoire Magistros sont de deux sortes; il s'exerça dans les deux genres, en vers et en prose.

Ses ouvrages en vers sont moins importants que ses autres compositions, et nous nous contenterons seulement d'en donner les titres. La plus capitale de ses œuvres poétiques est un grand poëme sur les principaux événements de l'Ancien et du Nouveau Testament, à commencer de la création du monde jusqu'au second avénement de Jésus-Christ. Cet ouvrage a pour titre *Հազար տուն ոտանաւոր*, *Poëme des mille strophes*, et il fut écrit, comme nous l'avons dit, en trois jours, en l'année 1049. Le premier vers de chaque strophe est de sept pieds et le second vers de huit. Le monastère de Saint-Lazare de Venise possède quatre exemplaires manuscrits

de ce poëme qui est inédit, comme le sont, du reste, presque tous les ouvrages du duc de la Mésopotamie.

Les autres poésies de Grégoire Magistros se composent de quelques épîtres adressées à un anonyme, d'un discours rimé sur la croix, *՚Ներբողեան ՚ի սուրբ խաչն*, et d'une poésie dédiée au catholicos Pierre I[er] *Kédatards*, pour accompagner l'envoi d'un bâton pastoral crucigère, et intitulée *՚Ներբողեան ՚ի խաչանիշ գաւազան*. Ces deux derniers ouvrages existent également en manuscrit au monastère de Saint-Lazare, où on les a publiés en 1868.

Les œuvres en prose de Grégoire Magistros sont : des Commentaires détaillés sur la grammaire, *Մեկնութիւն քերականութեան դրակացոյն*, rédigés à la demande de son fils aîné Vahram (Grégoire II *Vegaïaser*). Ces commentaires furent longtemps en usage chez les Arméniens, et Jean d'Erzinga, auteur lui-même d'une grammaire estimée, en parle en ces termes dans son ouvrage : « Le grand prince Magistros, fils de Vasag le Martyr, et père du patriarche Grigoris, dit le Seigneur Vahram, avait fait un recueil de commentaires sur la grammaire, et jusqu'à nos jours nos docteurs faisaient étudier cet ouvrage à leurs élèves [1]. » Le monastère de Saint-Lazare possède deux copies des commentaires sur la grammaire de Grégoire Magistros.

En dehors de ces ouvrages et d'un nombre assez

[1] Un ms. de Jean d'Erzinga se trouve à la Bibliothèque impériale de Paris.

considérable de lettres, sur lesquelles je reviendrai tout à l'heure, Grégoire Magistros s'était adonné au pénible labeur des traductions des principaux ouvrages grecs et syriaques qui formaient alors le fonds de la littérature classique du moyen âge oriental. Dans une de ses lettres, adressée à Sarkis, abbé de Sévan [1], Grégoire raconte qu'il n'a jamais cessé de traduire beaucoup de livres qu'il n'a pas trouvés en arménien, comme le *Phédon* et le *Timée* de Platon, les écrits d'autres philosophes, enfin la Géométrie d'Euclide. Malheureusement toutes ces traductions entreprises par Grégoire Magistros ne nous sont point parvenues [2], et on ne connaît qu'un très-court fragment d'Euclide, qui est conservé en manuscrit dans la bibliothèque du couvent de Saint-Lazare [3].

Grégoire Magistros eut de nombreux disciples, dont les plus distingués furent Élisée et Basile. Le premier fut nommé évêque de Sébaste par le patriarche Pierre I[er], et c'est à lui que Grégoire adressa une lettre de félicitations sur son élévation et des conseils sur la conduite à tenir dans ses nouvelles fonctions [4].

[1] N° 46 de la correspondance de Grégoire. — Cf. aussi Sukias de Somal, *Quadro della storia litter.* p. 71-72.

[2] Quelques critiques supposent que la traduction du *Phédon* et du *Timée*, qui nous est parvenue, n'est pas l'œuvre de Grégoire Magistros, mais qu'elle a dû être faite au v[e] siècle par l'école des traducteurs auxquels on doit la version des livres philosophiques de Platon et de Philon le Juif.

[3] Sukias de Somal, *Quadro delle opere trad. in arm.* p. 34.

[4] N° 55 de la correspondance.

La correspondance de Grégoire Magistros se compose de quatre-vingt-trois lettres, dont deux seulement sont écrites en vers[1]. Toutes les lettres du duc de la Mésopotamie ont trait à une foule de sujets les plus variés, dans lesquels l'auteur se montre tour à tour philosophe, théologien, mythologue, historien, naturaliste, etc. Son style, qui se ressent de la barbarie du temps où il vécut, laisse beaucoup à désirer; le ton déclamatoire et prétentieux de l'épistolographe arménien jette une grande confusion dans les pensées, qui se font jour assez difficilement à travers un fatras d'érudition scolastique et pédantesque. L'influence de la langue et de la littérature grecques percent pour ainsi dire dans chacune des lignes de la correspondance de Grégoire, et la syntaxe arménienne est obligée de subir d'incroyables flexions, preuve manifeste de l'envahissement des idiomes étrangers dans le langage national.

Les lettres de Grégoire peuvent se diviser en trois catégories : 1° lettres dogmatiques, *վարդապետականն*; 2° lettres philosophiques, *իմաստասիրականն*; 3° lettres familières, *ընտանեկանն*. C'est du moins le système que le savant auteur de l'*Histoire de la littérature arménienne*, le vartabed Karékin Zarbhanalian, aussi appelé Djesmédjian, a adopté dans

[1] Le P. Karékin, *Hist. de la litt. armén.* p. 460, n'en signale que quatre-vingts seulement. D'autre part, on assure que le recueil complet des lettres de Grégoire Magistros renferme quatre-vingt-six lettres et même quatre-vingt-neuf, mais quelques-unes de ces lettres ne sont que des répétitions.

son ouvrage, bien qu'on puisse à la rigueur introduire un plus grand nombre de divisions. De toutes les lettres dogmatiques écrites par Grégoire, la plus curieuse est celle qu'il adressa au patriarche syrien, alors qu'il était gouverneur du Vasbouragan et de Daron. Elle traite spécialement de la secte des Thonthraciens. La réponse que Grégoire fit à l'émir Ibrahim, qui lui demandait de l'éclairer sur les vérités du christianisme et de lui expliquer les mystères de la foi, est également fort remarquable. Notre épistolographe a fait preuve, dans cette réponse, d'une connaissance très-approfondie de la philosophie et de la théologie. Les lettres philosophiques de Grégoire sont moins intéressantes que celles contenues dans sa correspondance dogmatique. Il profite notamment d'envois de grenades ou de poissons qui lui sont faits pour raisonner, *իմաստասիրել*, sur les fruits et les poissons en général, pour jouer sur les mots, et il rend par cela même son style souvent inintelligible. La lettre qu'il écrivit à Vahram, l'un de ses disciples, auquel il reproche sa paresse, est remplie de mots étrangers dont le sens nous échappe; celle dans laquelle il joue sur son nom, *Գրիգոր Մագիստրոս*, et où chaque phrase débute par une des lettres qui entrent dans la composition de son appellation, est en tout point absurde. Au contraire, ses lettres familières, dans lesquelles il vise moins à l'esprit, sont souvent très-intéressantes. C'est dans sa correspondance intime que le caractère de Grégoire se révèle tout

entier. Là il nous initie à une foule de particularités curieuses sur lui-même, sur les événements de sa vie et sur les membres de sa famille. Parmi ces dernières, il faut citer la lettre adressée au catholicos Pierre Ier, *Kédatardz*, qui lui avait annoncé les mauvaises intentions du roi Kakig à son égard; une autre, écrite à Sarkis, abbé de Sévan, au moment où il était en butte aux persécutions du roi d'Arménie; enfin la réponse qu'il adressa à Jean, évêque de Siounie, qui lui avait écrit une lettre de condoléance sur la mort de son oncle, le patrice Vahram, dit *le Martyr*. Dans cette réponse, Grégoire fait une apologie de cet homme illustre dans des termes très-émouvants, et sa plainte s'élève quelquefois jusqu'à l'éloquence. On sent que la fibre poétique vibrait chez lui en intime harmonie avec l'amertume de ses regrets, car en se rappelant les tendres caresses que le patrice lui prodiguait lorsqu'il était encore enfant, son cœur se gonfle, et il donne un libre cours à ses larmes.

Telle est, en résumé, la correspondance du duc de la Mésopotamie. Je vais maintenant donner un inventaire détaillé de ce volumineux recueil épistolaire, en ayant soin d'insister plus particulièrement sur les pièces qui présentent le plus d'intérêt, et en me conformant à l'ordre des matières contenues dans le manuscrit de M. Émin.

1. Lettre au patriarche des Syriens contre les sectaires Thonthraciens.

Cette lettre, qui ouvre le recueil épistolaire de Grégoire Magistros, est une réponse à celle que lui avait écrite le patriarche des Syriens, à l'époque où notre auteur fut investi du gouvernement du Vasbouragan et de Daron, avec le titre de duc de la Mésopotamie que lui avait décerné l'empereur de Constantinople. Pendant son administration, Grégoire avait dû sévir contre les Thonthraciens, secte issue des Manichéens, qui étaient venus à Amid pour s'y établir, et qui cherchaient à tromper le patriarche syrien, auquel ils essayaient de persuader que leurs croyances n'avaient rien de contraire à la foi orthodoxe. Le patriarche, embarrassé, s'adressa à Grégoire dont il appréciait la pureté de la foi et la vaste érudition.

Grégoire Magistros fait savoir au patriarche qu'il a reçu sa lettre, et s'étend longuement sur les malheurs qui sont arrivés à ce prélat. Il lui cite à ce sujet des passages des Psaumes de David et des Épîtres de saint Paul, pour l'engager à prendre patience et à imiter la constance de Jésus-Christ. « Tout homme, dit-il, qui accepte de célébrer le sacrifice non sanglant (la messe), doit se résigner à tout. Il ne faut pas avoir beaucoup de tranquillité corporelle, afin de ne point se laisser aller à la mollesse. Ne savons-nous pas que Dieu n'épargne point les châtiments? Mais néanmoins, comme vous me le demandez, je ne cesserai de prier notre roi (l'empereur des Grecs), monarque et conquérant couronné par le Christ, pieux et miséricordieux, avec de grandes instances, pour que vous soyez appelé de nouveau à exercer votre ministère. » Après cela, Grégoire répond au patriarche qu'il a lu la supplique que les hérétiques avaient adressée au patriarche Pierre, et il lui reproche de n'avoir pas sévi contre eux. Il l'engage à lire l'ouvrage d'Anania [1] et la lettre écrite au sujet des hérétiques par un personnage du nom de Jean.

[1] Anania vartabed de Nareg, qui écrivit un traité contre les Thonthraciens, sur l'ordre du catholicos Anania. — Cf. Sukias Somal, *Quadro*, p. 61; Karékin, *op. cit.* p. 430 et suiv.

Il lui rappelle que, dans cette lettre, il a raconté les infamies d'un certain Sempad, qui vivait au temps de Jean et de Sempad le Bagratide. Ce Sempad avait été initié à la secte des Thonthraciens par un mage perse, appelé Medchoucig, Մջուսիկ. Il vint du canton de Dzaghgodn, Ծաղկոտն, du village de Zaréhavan, habiter à Thonthrag, dans le canton d'Abahouni, et commença à enseigner les doctrines les plus mauvaises, disant que la prêtrise est chose superflue. Il siégeait comme un archevêque, mais sans oser exercer publiquement son ministère. Afin d'entraîner des gens dans sa secte et de les enlever à leurs évêques, il ordonnait pendant la nuit de prétendus prêtres et consacrait l'huile sainte qu'il tournait en dérision. Ces sectaires tenaient leurs doctrines très-cachées, et ressemblaient en cela, dit Magistros, à Pythagore et à Théon, Թէովն, qui aimèrent mieux se laisser mourir de faim que de dévoiler leurs croyances. Magistros nomme ensuite les principaux chefs Thonthraciens, Théodoros ou Thoros, Ananès, Անանէս, Arka, Արքայ, Sarkis, Cyrille, Կիւրեղ, Joseph, Jéhu ou Jésu, Յեսու, et Lazare, que les patriarches d'Arménie et de Géorgie ont anathématisés. « J'ai interrogé, dites-vous, les gens qui habitent près de ces hérétiques, et ils m'ont répondu que leur doctrine ne différait en rien du christianisme. Eh bien ! je vais vous faire connaître leurs subterfuges. Les Thonthraciens disent que c'est par jalousie qu'on les persécute ; mais demandez aux Géorgiens, aux Nestoriens, qui n'appartiennent pas à notre communion, et vous verrez ce qu'ils en pensent. Si vous pénétrez dans la pensée intime de ces hérétiques, vous découvrirez qu'ils croient être depuis longtemps déjà les précurseurs de Satan. Plusieurs d'entre eux, qui n'ignorent point que nous connaissons les Livres saints, profèrent devant les évêques et le peuple des blasphèmes que nous n'avons jamais trouvés dans l'Écriture, ni entendus dans aucune langue. Ils prétendent, par exemple, qu'ils sont chrétiens et qu'ils n'adorent pas la matière, qu'ils n'acceptent que les idées représentées par la Croix, l'Église, les vêtements sacerdotaux et la messe.

Mais le fait est qu'ils ne croient à rien; ils traitent de fables et de niaiseries les saints mystères et prétendent que le Christ n'a rien avancé de semblable. Un de leurs prêtres, qui est en même temps leur chef, a pris du levain et l'a trempé dans du vin, puis il les a jetés en disant : « Voilà la tromperie des chrétiens, » et il s'est ensuite répandu en blasphèmes contre la Vierge. Cependant ils nient ces hérésies et prétendent qu'on les calomnie. Un autre de leurs chefs, Lazare, a fait endurer bien d'autres calamités à notre Église. » Magistros raconte ensuite que, lors de son arrivée en Mésopotamie, il détruisit cette secte qui avait causé les plus grands ravages dans le troupeau du Christ. « J'ai cherché, dit-il, à découvrir la source du mal, je l'ai trouvée et j'ai même découvert le pyrée des Thonthraciens, où était caché le levain des Sadducéens, et où brûlait la lampe de l'impiété. Par les prières de notre saint père illuminateur et premier patriarche, au temps du saint roi couronné par le Christ, Constantin, j'ai anéanti cette secte. Ils vinrent confesser toutes leurs fautes, et l'impiété de leurs chefs jaillit au dehors. Alors nos saints évêques, parmi lesquels se trouvait Éphrem, évêque de Pedchni, ordonnèrent d'élever une cuve baptismale et de les rendre dignes de recevoir l'Esprit Saint... Ceux qui reçurent le baptême se comptaient par milliers. Leur conversion fut amenée par celle de deux de leurs prêtres, qui confessèrent leur impiété et avouèrent qu'ils enseignaient qu'il n'y avait ni paradis, ni Dieu, à l'exemple des Épicuriens. Quelques-uns disaient qu'ils étaient Manichéens, cependant ils ne font rien comme eux. » Grégoire invite ensuite le patriarche à défendre à ces hérétiques de s'approcher de ses fidèles et à les empêcher de se faire baptiser et de recevoir les autres sacrements; il ajoute qu'il a reçu d'eux une longue lettre où ils cherchaient à se disculper des fautes qu'on leur impute, en invoquant les témoignages de saint Épiphane dans son *Anchora*, պարունակեցգիրք, et des autres Pères arméniens. Mais, reprend notre auteur, le bienheureux Jean et le docteur Anania écri-

virent sur leurs impiétés, et on reconnaît que ces hérétiques sont complétement en dehors de l'Ancien et du Nouveau Testament. « De même, dit-il, que les abeilles qui recueillent le suc des plus belles fleurs pour le transformer en miel, de même que les médecins qui préparent les meilleurs remèdes pour que le malade auquel on les administre revienne promptement à la santé, de même leur secte est composée, non pas de quelques hérésies, mais de toutes les impiétés. Ils n'admettent aucune différence entre les femmes et les hommes, ni entre les familles. Ils n'adorent ni ce qui est divin, ni ce qui est créé. Ils tournent en plaisanterie l'Ancien et le Nouveau Testament; et si on leur reproche ces faits, ils les nient et disent qu'on ne comprend pas leur doctrine. » Grégoire met ensuite en parallèle les Thonthraciens et les Pauliciens, issus de Paul de Samosate. Ceux-ci sont des chrétiens qui ont sans cesse à la bouche l'Évangile et les livres apostoliques; mais leur hérésie consiste seulement dans la négation du baptême; ils maudissent Pierre et avancent que Moïse ne vit pas Dieu, mais le démon; qu'enfin c'est le démon qui est le créateur du ciel, de la terre, de toutes les races d'hommes et de toutes les créatures, et cependant ils se disent chrétiens. Quelques-uns de ces sectaires sont des mages perses issus du mage Zoroastre. Des gens qui descendent de ces mages adorent le soleil et sont appelés *fils du soleil*, *արեւորդիք* [1]; ils se disent chrétiens, mais nous connaissons l'impiété de leur manière de vivre.

Grégoire fait ensuite une distinction parmi les Thonthraciens. « Parmi eux, dit-il, il s'en trouve quelques-uns qu'on appelle Gachetzik, Կաշեցիք, et ce sont eux qui sont la racine

[1] Les *Arévabaschd*, adorateurs du soleil, ou *Arevortik*, fils du soleil, étaient des Arméniens qui avaient gardé l'ancien culte du Feu, professé en Arménie avant l'introduction du christianisme. On en trouvait encore à Samosate en Mésopotamie, au temps de Magistros. Au XIIe siècle, ils voulurent se convertir au christianisme, comme saint Nersès Schnorhali nous l'apprend dans une de ses lettres.

du mal, car ils ne manquent pas de blasphémer le Christ. Les Thonthraciens qui sont à Khnoun[1] écrivent que le Christ fut circoncis, mais les Thoulaïletzik, Թուլայլեցիք, Թուղ (?) le rejettent, et n'admettent pas de Dieu circoncis. »

Grégoire raconte ensuite que les prêtres hérétiques qui se sont convertis et reçurent le baptême s'appellent Polycarpe et Nicanor. Ces deux néophytes racontèrent à Grégoire que les lettres écrites de chaque canton à leur chef Jéhu étaient conservées à Schnavank, Շնավանք (maison de débauche), avec des dénonciations et des plaintes contre lui. Grégoire fit chercher ces documents, qui étaient cachés dans la maison de quelques sectaires, dont les chefs portaient le costume de moines et vivaient en compagnie de prostituées : « Nous leur avons ordonné de démolir la maison, d'y mettre le feu, et je les ai chassés hors de nos frontières, sans les contraindre aucunement par corps, bien que les lois ordonnent qu'ils endurent les derniers supplices, car, avant nous, beaucoup de généraux et de chefs les massacraient sans pitié, sans épargner ni les vieillards, ni les enfants. Nos évêques même ordonnèrent qu'ils eussent le visage brûlé et qu'on y appliquât le *sceau du renard*, աղուեսադրոշմ[2]. » Grégoire parle ensuite au patriarche syrien de l'union qui doit exister entre les deux communions arménienne et syrienne. Il lui rappelle que les deux patriarches Zacharie et Christophore ont signé un pacte d'union, et que la seule différence qui existe entre les deux communions ne consiste qu'en des questions de rite : « Je sais que vos mérites sont irréprochables, mais il s'est introduit cependant dans votre église des abus que je n'ai pas voulu rappeler dans cette lettre, mais dont j'ai entretenu votre prêtre. Il s'agit de l'incorruptibilité du mystère que nous reçûmes du Seigneur, lorsqu'il fut

[1] Cf. Indjidji, *Géogr. anc.* p. 522, et *Géogr. mod.* p. 81.

[2] C'est le sceau qu'on imprimait, comme marque d'infamie, au front des criminels et des sectaires. — Cf. le *Grand dict. de l'Acad. arm.* au mot աղուեսադրոշմ.

trahi pendant la nuit, et qu'on nous a enseigné et que nous avons gardé durant de longues années, c'est-à-dire le pain vivifiant qui put donner la vie au saint homme qui nous fit sortir d'Égypte, etc. ensuite de garder le calice toujours pur et le sang sans mélange, de célébrer les fêtes ensemble, comme nous l'ont enseigné les bienheureux Jacques et Cyrille.»

2. Réponse de Grégoire, envoyée aux derniers sectaires Thoulaïletzik, issus des Thonthraciens, qui étaient venus chez le patriarche des Syriens, et cherchaient à tromper sa bonne foi.

Cette lettre débute par une série d'invectives où Grégoire compare Sempad, chef des sectaires auxquels ils s'adresse, à un renard, à un destructeur, à un trompeur et à un ami des ténèbres : « Vous êtes des plantes arrachées dans un jardin clos, et vous êtes devenus des bois pourris que ce mauvais esprit a conduits à leur perte, en choisissant pour résidence l'endroit nommé Thontrag, Թոնդրակ, qui selon lui veut dire *incendiaires;* et en vérité, il convient de brûler les bois pourris et les vignes desséchées. A cause de cela, le Saint-Esprit a éteint la flamme du feu incorruptible avec la rosée de la divinité, et on a donné à cet endroit le nom de Saint-Georges. Si on cherche encore le sens du mot Thoul, Թուլ, il signifie *dispersés* ou *désorganisés*, comme Khnoun, Խնուն, veut dire *renfermé dans l'obscurité.*» Grégoire dit ensuite qu'il a lu la lettre adressée par eux au patriarche, lettre remplie de mensonges, puisque plus de quinze patriarches les ont anathématisés. Il leur annonce que le patriarche refusera de les recevoir dans son église, car ils sont considérés comme des lépreux auxquels l'entrée du Temple a été toujours refusée. Grégoire revient sur l'hérésie des Thonthraciens, qu'il a longuement développée dans la lettre

précédente; il rappelle les noms de leurs chefs et cite encore Lazare avec l'épithète de Scheg schoun, Շէկ շուն, *le chien roux*. Enfin, il les menace de les punir, s'ils cherchent à s'établir dans les cantons de son gouvernement, et il leur défend, sous les peines les plus sévères, de propager leur secte dans les contrées soumises au saint roi (empereur) des Romains.

3. Lettre en forme d'acrostiche que Grégoire écrivit sur les diverses syllabes de son nom, Գրիգոր Մագիստրոս. C'est une pièce complétement illisible et qu'il est impossible de traduire, car elle roule entièrement sur des jeux de mots qui n'offrent aucun sens raisonnable en français.

4. Réponse adressée au patriarche des Arméniens, Pierre I *Kédatardz*, à l'époque où ce pontife, étant revenu de sa captivité et ayant repris possession de son siége, lui demanda l'ouvrage de saint Ephrem sur la foi, qu'il lisait durant son exil[1].

[1] Le catholicos Pierre I[er], qui monta sur le trône patriarcal d'Arménie, en 1019, fut déposé par Jean Sempad, roi bagratide d'Ani, qui le fit renfermer à Pedchni, où il resta quinze mois prisonnier. En 1036, Pierre fut rétabli sur son siége dans un concile présidé par Joseph, catholicos des Aghouank. Il se retira ensuite à Ardzen, et laissa à Ani son neveu Khatchig comme coadjuteur. Après le départ du roi Kakig pour Constantinople, où il fut détrôné, Pierre se décida, de concert avec les satrapes d'Arménie, à livrer Ani, capitale du royaume, à l'empereur Constantin Monomaque. Il partit pour la capitale de l'empire grec en 1048, avec une suite nombreuse, et fut accueilli avec honneur par l'empereur (Matthieu d'Édesse, 2[e] partie, ch. LXXIV de la trad. fr. — Guiragos, *Chron.* p. 52. — Arisdagnès, *Hist. d'Arm.* ch. XIV, p. 86 et suiv. de la trad. fr.), qui cependant ne voulut pas lui permettre de retourner dans sa patrie et le retint trois ans auprès de lui (Arisdagnès, p. 86). Enfin, il

Grégoire profite de cette occasion pour disserter sur le savant syrien saint Ephrem, qui était doué d'un esprit très-philosophique. A propos de son livre sur la foi, notre auteur fait une digression à ce sujet : « Acceptez, vous qui êtes *pierre* et fondement, les *preuves de l'existence de la foi,* de celui qui fut votre collègue dans la solitude, dans l'épiscopat, car vous l'estimiez plus que l'or et l'argent[1], parce que les commandements de Dieu sont une lumière qui éclaire les yeux, et de là provient la crainte salutaire qui dure éternellement. »

5. Réponse à une lettre que le fils d'Achod[2] avait écrite à Grégoire pour se plaindre de son père.

Grégoire conseille au fils d'Achod de ne pas se plaindre

recouvra sa liberté, grâce à l'intervention d'Adom, fils de Sénékerim, roi de Kars. Il mourut vers 1058 (Tchamitch, *Hist. d'Arm.* t. II, p. 958), bien que quelques critiques fixent la date de sa mort à l'an 1050, date qui est donnée par certains auteurs arméniens (Cf. la traduction franç. d'Arisdaguès, p. 87, note 5). — Cf. sur ce personnage la savante notice du père Léon Alischan, insérée dans le *Pazmaveb* (1862).

[1] Ce compliment est exagéré, car Pierre II passait pour un avare et un homme ami de l'argent, au dire d'Arisdaguès (ch. XIV, p. 88 de la trad. fr.). Ses richesses étaient immenses; il possédait cinq cents villages et il était le seigneur d'une foule de couvents et évêchés (*Pazmaveb*, 1862, p. 19, art. du P. Léon Alischan).

[2] Probablement Achod IV, roi bagratide d'Ani, qui régna en même temps que son frère Jean Sempad, et dont le fils Kakig II fut placé sur le trône après la mort de son oncle. Toutefois on ne saurait dire quel est le fils d'Achod dont il est question ici, car il est peu probable que ce soit Kakig, qui, du vivant de son père, était encore en bas âge. Selon toute probabilité, Kakig ne pouvait avoir qu'une quinzaine d'années à la mort d'Achod, et la lettre de Grégoire, en réponse à celle que lui avait adressée « le fils d'Achod », a pu être écrite à une époque où Kakig n'était même pas né, puisque Achod IV régna de 1021 à 1040.

et même de supporter les injustices avec résignation; et il lui cite à ce propos des passages tirés des saintes Écritures. Il semble vouloir ne pas prendre parti dans la querelle survenue entre Achod et son fils, et donne pour prétexte qu'il ne connaît de cette affaire que ce que lui en a écrit ce dernier. « Comment, dit-il, pourrais-je juger ceux que je n'ai pas écoutés et dont je n'ai jamais entendu dire qu'ils aient péché? » Il ajoute: « Vous avez écrit qu'il (Achod) a chassé mon docteur qui donnait la vie à mon âme; en ceci vous avez raison, car les docteurs nous aident à nous rendre parfaits et ils méritent d'être plus honorés que les pères donnés par la nature, parce que la parole divine est semée par eux en nous. » Il exprime le regret que ce docteur, obligé de fuir les persécutions d'Achod, ne soit pas venu le trouver, car il se serait fait un devoir de le protéger, et même de lui faire obtenir justice.

6. Lettre à l'émir Ibrahim, *Աբրահիմ ամիրայ*, sur la foi.

Grégoire félicite Ibrahim d'avoir eu la pensée de s'instruire sur les matières de la foi, car il provient par son père de la race d'Abraham, et par sa mère, il est arménien de la race de Sissag. Il lui rappelle la promesse de Dieu faite à Abraham de multiplier sa race et compare les douze fils de Jacob aux douze signes du zodiaque.

L'épistolographe développe ensuite une thèse de philosophie, et cite les noms de plusieurs personnages célèbres de la Grèce, Périclès, *Փերիքղես*, Aristote, Ammon (?), *Ամոնի*, Platon, Socrate, Pythagore, Brimitès, *Պռիմիդես*, Rufus (?), *Հռուփոս*, Bibalias, *Պիպալիաս*, etc.

Il signale également Ptolémée [Philadelphe], qui réunit dans son palais tous les livres des poëtes.

Grégoire répond ensuite à différentes questions qu'Ibrahim lui avait posées sur quelques sujets religieux, à savoir :

Comment prouve-t-on l'existence de Dieu? Qui parla à Moïse sur le Sinaï, est-ce Dieu ou un ange qui fut l'intermédiaire de la divinité? Quels sont les deux anges qui sont venus trouver Abraham, à propos de Sodome? Adam mangea-t-il le fruit par un acte spontané de sa volonté, ou est-ce Dieu qui l'obligea à le faire? Le mal et le bien proviennent-ils de Dieu, ou bien le mal est-il l'œuvre du Démon et le bien l'œuvre de Dieu? Les philosophes profanes admettent-ils une seule personne en Dieu ou trois personnes? Quels furent les actes de l'Incarnation? Les vingt-quatre prophètes ont-ils dit la même chose que Mahomet? Grégoire développe longuement ces propositions. L'épistolographe invoque le témoignage d'Abydène le Chaldéen, *Աբիւդիւնոս*, et de Bérose, *Բիւռոս*, sur la création d'Adam qu'ils appellent Alorus, *Աղովրոս*[1], et celui de Zoroastre, après quoi il revient sur la création du premier homme et sur sa chute.

A propos de toutes les questions que lui a soumises Ibrahim, Grégoire répond en s'appuyant non seulement sur les témoignages des Livres saints, mais encore sur les auteurs profanes. Il invoque les opinions de Pythagore et de ses disciples et notamment celles de Périclès; puis il cite Homère qui était honoré en Grèce et en Égypte, Alexandre fils de Nectanébo (Alexandre le Grand), Antisthènes, *Անդիսթենէս*, Cléanthe (d'Assos), *Կղէանդէս պէղեսացի* (?), Sophocle, Orphée et la Sibylle, *Սիբիլլայ*, etc.

Grégoire termine cette longue lettre, la plus considérable du recueil, en dissertant sur la naissance de Jésus-Christ d'après les prophètes et les apôtres.

7. Réponse à la lettre d'un religieux qui lui avait annoncé la mort d'un de ses parents.

Grégoire déplore cet événement fatal, à cause de la dou-

[1] Eusèbe, *Chronique* (éd. Aucher), t. I, p. 10 et *passim*.

leur éprouvée par la famille du défunt, mais il ne peut s'empêcher d'observer que ce parent qu'il avait recueilli, élevé et nourri, dans l'espoir d'en être un jour récompensé, l'avait payé de la plus noire ingratitude.

8. Lettre à ses disciples Basile et Elisée pour leur demander les livres d'Aristote.

Grégoire conseille d'abord à ses disciples d'être soumis à leur patriarche, et leur demande ensuite les œuvres d'Aristote que ce prélat leur a données. Il les engage à apprendre la grammaire, la rhétorique et à s'appliquer par-dessus tout à l'étude des Livres saints et de la mythologie. Il parle bientôt après des ouvrages d'Aristote sur les corps célestes et la sphéricité de la terre, sur les règles de la vie, et les différentes sortes de maladies que le philosophe de Stagyre a mentionnées dans sa *Physiognomonique*, *խորհրդականն*. Il signale en dernier lieu l'Introduction aux Catégories, *ստորոգութիւնք*, d'Aristote par Porphyre, écrites à la prière de Chrysavor[1], et d'autres ouvrages encore.

9. Lettre à Ephrem, évêque de Pedchni, qui lui avait envoyé des grenades.

« J'ai reçu des grenades qui ne proviennent pas des gouttes de sang de Bacchus, *Դիոնէսիոս*, comme on le croit généralement, mais qui ont été formées par la force créatrice du bien pur. » Grégoire disserte ensuite philologiquement sur le mot *անար* qui est persan, انار, et d'où est venu, selon lui, le mot *նուռն* qui veut dire *grenade*. Ceci l'amène à parler d'une fable d'Olympien, *Ողոմպիանոս*[2], dont voici le sens : Un lion dormait; un geai, d'autres disent un essaim

[1] Cf. les *Œuvres des philosophes grecs*, trad. en arménien, et des *Philos. armén.* publiées à Venise (1833, in-8°), en armén. Porphyre, p. 227 et suiv.

[2] Cette fable, longtemps inconnue, ne se trouve pas dans le recueil

d'abeilles, voulut prendre dans les dents du roi des animaux les restes de son dernier festin. Le lion agitait sa queue pour chasser les importuns, mais personne ne bougeait. Le lion, fatigué de l'indiscrétion de ces parasites, donna un bon coup de dent et ferma la gueule. Quelques abeilles que la dent du lion avait épargnées s'échappèrent par ses naseaux et se présentèrent au tribunal des abeilles d'Aggaron, Ակկարոն, pour accuser devant le juge de Crète les mâchoires du lion. Mais le juge ne leur donna pas raison et leur dit : « N'entrez jamais dans la gueule du lion, lorsqu'il sommeille, autrement vous serez croquées et tout au plus pourrez-vous bourdonner dans son palais. Bourdonnez dans votre ruche selon votre plaisir, mais n'allez point à la cour. » Voici la morale de cette fable : Entrez dans votre demeure ou dans votre cabane et chantez-y, mais n'entrez pas dans les assemblées, autrement vous courez risque d'être écrasés comme les abeilles de la fable.

Cette fable, que nous a conservée Grégoire Magistros, porte à 33 le nombre de celles que les Arméniens nous ont conservées dans leur idiome, du recueil d'Olympien, dont les œuvres sont perdues en grec.

10. Au docteur boiteux, կաղ, que Grégoire invite à venir aux fêtes de l'Épiphanie.

Grégoire débute par un exorde où il parle des personnes qui sont unies entre elles par l'amour de Dieu, puis il cite

de ce fabuliste grec dont la traduction arménienne a été publiée à la suite de l'édition des fables de Mékhitar Koch (Venise, 1854, in-18). Quelques fables attribuées à Olympien, dans le recueil d'apologues imprimé à Venise, ne semblent pas avoir été composées par un auteur païen, car on y remarque une intention chrétienne, et il paraît plus probable de croire que ces fables sont l'œuvre de Mékhitar ou de Vartan, autre fabuliste arménien, dont Saint-Martin a publié le recueil (Paris, 1825, in-8°).

les tables de Rufus (?), *Հռուփոս*, à propos des différentes fêtes de l'année. Il invite ensuite le docteur à venir, « afin que, dit-il, la parole de Dieu soit prêchée aussi bien en Crète qu'à Rome et en Pamphylie, » faisant ainsi allusion aux voyages de saint Paul.

11. Lettre à [Thornig], prince Mamigonien, qui lui avait demandé de raisonner, *իմաստասիրել*, sur les poissons, à l'occasion d'un envoi qu'il lui avait fait de truites saumonées (?), *կարմրախայտ ձուկն*.

Grégoire parle dans cette lettre de différentes espèces de poissons : des sirènes, *յուշկապարիկ*, qui avaient pris la forme de poissons au temps de Daon, *Դաւոնաս*, appelé aussi Jared, *Յարեդ*; d'un triton appelé Ovtagoven, *Ովդակովէն*, mentionné par Apollodore, *Ապողոդորոս*; des poissons qui poursuivirent Orphée, et du dauphin qui le sauva lorsqu'il retourna en Sicile. Il fait ensuite l'histoire d'un Éthiopien qui s'était embarqué à Akhdjin, *Ախճին*, et qui fut sauvé par un poisson; puis il mentionne le poisson égyptien appelé Pacros, *Փակրոս*; le poisson appelé Astyage, *Աշդահակ*, qui, ayant vu une des concubines du roi Khosroès éplorée sur les rives du Phison, lui jeta une magnifique perle au moyen de laquelle cette femme rentra dans les bonnes grâces du roi. Cette perle reçut le nom d'*Եզդաւդովէն*, qui signifie *don de Dieu*, *Ածատուր*; le poisson Python, *Պիթոն*; le poisson qui parut au temps de l'Indien Mithinos, *Միթինոս*. Grégoire remercie Thornig des truites saumonées (?) qu'il lui a envoyées et lui en demande d'autres.

12. Lettre à [Thornig], prince Mamigonien, relative à un arbre qu'il lui demandait pour (faire) une table.

A ce propos, Grégoire disserte sur les arbres célèbres; il mentionne les cyprès d'Armavir, *սօս յԱրմաւիր*, le cèdre de Sapalan, *Սաբալան*, chez les Parthes, et une foule d'autres arbres plus ou moins célèbres et fabuleux dont il donne le détail.

13. Lettre à [Thornig], prince Mamigonien, pour lui rappeler qu'il lui avait promis de lui envoyer des poissons.

14. Lettre à [Thornig], prince Mamigonien, que Grégoire invite à la fête de la consécration d'une église.

Il profite de cette occasion pour disserter sur l'histoire des premières églises fondées par saint Grégoire, comme celles de Saint-Jean-le-Précurseur, *կարապետ*, de Saint-Athanakinès, où il opéra beaucoup de miracles dans le canton de Daron[1]. Il l'engage fortement à venir assister à cette consécration, qui attirera beaucoup de monde et où on déploiera une grande pompe. Il parle ensuite de la magnificence des églises et de ce qu'elles offrent à l'œil : autels, portes, voûtes, sculptures, etc.

15. Réponse à la lettre que Jean, évêque de Siounie, avait écrite à Grégoire Magistros, sur la mort (martyre) de son oncle [paternel] Vahram[2].

[1] Cf. Agathange, *Hist. de Tiridate et de la prédic. de saint Grégoire*, p. 176 du t. I de la *Coll. des hist. arm.* Zénob de Glag, *Hist. de Daron*, p. 337 et suiv. Jean Mamigonien, p. 360 et suiv. de la même collection.

[2] Vahram, anthypate et patrice, généralissime des armées nationales de l'Arménie, était le troisième ou le quatrième fils de Grégoire Bahlavouni, grand-père de Grégoire Magistros. Il s'était distingué

Il déplore la mort de ce grand homme, car c'est une véritable perte pour l'Arménie et pour lui. Il est dans l'intention de faire son oraison funèbre et il est sûr d'arracher des larmes aux assistants. Il se rappelle les caresses que son oncle lui prodiguait dans son enfance. Il termine par une apologie de Vahram.

16. Réponse à une lettre que Kakig II lui avait écrite pour le prévenir qu'on voulait le perdre[1].

« Je connais, dit-il, votre amitié pour moi, qui vous fait un devoir de m'informer du danger qui me menace. Je n'ignore pas que quelques gens perfides veulent me perdre par trahison, mais je les attends en disant : « Seigneur, veuillez me secourir. » Grégoire cite des passages de David et engage Kakig à se rappeler l'humilité de David, relativement à ce qu'il lui dit, qu'il ne répond pas à ses ennemis et qu'il

dans plusieurs guerres, notamment lors de la campagne de l'empereur Michel V Calafate en Arménie (Matth. d'Édesse, 1re part. ch. LVIII). Il fut tué dans la guerre que les Romains firent aux Musulmans pour reprendre Tevin, et dans laquelle les Arméniens avaient pris parti comme auxiliaires des Grecs. Avec lui fut tué également son fils Grégoire (Matthieu, 1re part. ch. LXVIII). Vahram avait quatre-vingts ans quand il perdit la vie. Son corps fut transporté à Marmachen, où il fut enterré à côté de sa femme Sophie (Sarkis Djalal, *Voyage dans la Grande Arménie*, t. I, p. 225.— Brosset, *Ruines d'Ani*, p. 54-55).

[1] Cette lettre semble être la réponse à un premier avertissement que Kakig II donna à Grégoire Magistros, à l'influence duquel il devait son élévation au trône. Bien que la lettre de Grégoire ne soit pas très-claire, cependant on comprend que déjà Vest-Sarkis, qui avait gagné les bonnes grâces du jeune roi, cherchait à se venger de notre auteur, qui avait fait avorter ses projets d'usurpation. Grégoire dit en effet, dans sa lettre, qu'il connaît les intrigues des gens perfides qui veulent le perdre, et l'on devine qu'il dédaigne de se justifier des imputations calomnieuses qu'on débite contre lui au roi.

n'ouvre pas même la bouche pour se justifier. Il cite encore quelques versets des Livres saints.

17. Réponse à une lettre que le patriarche Pierre Ier Kédatardz lui avait écrite pour se plaindre de [la conduite du] fils d'Achod[1], lors de la mort de sa femme.

Cette réponse est pleine de citations bibliques et évangéliques; à la fin, il parle de Sémiramis.

18. Lettre au catholicos Pierre Ier Kédatardz, écrite au moment où la populace de la ville s'était révoltée contre son autorité pontificale. Il lui adresse des paroles de condoléance et lui demande les œuvres d'Anania de Schirag, surnommé le grand chronologiste, *մեծ քննողն*[2].

Grégoire rappelle au patriarche, pour le consoler, plusieurs personnages de l'antiquité qui furent chassés de leur patrie. Euripide, *Եւրիպիդէս* (le ms. porte *իւր 'իպիդէս*); Périclès, *Փերիքղէս*, exilé par ses concitoyens à cause de sa droiture, et par son rival Abbinos, *Ապպինոս*; Platon, *Պղատոն*, vendu en Sicile, bien que les Épicuriens, *Եպի-*

[1] Ce doit être le personnage dont il a été déjà question dans la cinquième lettre.

[2] Anania, surnommé le computiste, *Համարող*, avait visité la Grèce, et pris les leçons du mathématicien Tichig, à Trébizonde. Il est auteur d'un calendrier très-estimé, renfermant des traités sur l'astronomie, les poids et les mesures, les mathématiques, et sur l'arithmétique en particulier. Son livre a été imprimé en partie à Saint-Lazare, Venise, 1821. — Cf. Sukias Somal, *Quadro*, p. 41. — Karékin, *Hist. de la litt. arm.* p. 348 et suiv.

քրքինքն, disent qu'il était venu dans ce pays pour s'y livrer à la joie; Socrate, *Սոկրատէս*, mourant à cause de l'ignorance de ses concitoyens, qui le tournèrent en ridicule en lui disant qu'il périrait injustement; Homère, *Հոմերոս*, Démosthènes, *Դիմոսթենէս*, et le rhéteur Ulysse. Grégoire lui rappelle en outre un passage du livre qu'Hippocrate, *Հիպոկրատէս*, écrivit à un certain Brytos, *Պրիւղոս*, où il lui conseille de s'abstenir de plaisirs sensuels. Enfin Grégoire demande au catholicos de lui envoyer les œuvres d'Anania de Schirag, qui renferment, dit-il, outre une foule de renseignements, des détails précieux sur les sciences mathématiques et musicales. Il mentionne aussi un autre ouvrage du même auteur, traitant de géométrie et d'astronomie, les écrits de Platon, et termine en rappelant le nom de Ptolémée, *Փտղոմէոս*, qui fut, dit-il, un de ceux qui travaillèrent à orner le palais royal, *քարգմնոստկան*.

19. Réponse de Grégoire à une lettre que lui avaient écrite les moines du couvent de Sanahin, qui lui reprochaient de ne pas avoir répondu à la lettre qu'ils lui avaient adressée en Mésopotamie.

Cette lettre débute par un exorde philosophique, après quoi Grégoire leur accuse réception de leur lettre et les assure de la joie qu'elle lui a causée. Il compare ensuite les moines de Sanahin [1] aux anachorètes de la Thébaïde, sur lesquels il s'étend longuement. Ensuite Grégoire parle des persécutions auxquelles il est en butte; enfin il termine en promettant aux religieux de ne point les oublier et en les assurant de son intention de leur envoyer un présent.

[1] Ville de la province de Khoukarkh, au nord-est de Lorhi. — Indjidji, *Arm. anc.* p. 344. — Brosset, *Mémoire sur les couvents d'Haghpat et de Sanahin*, par Jean de Crimée, dans les Mém. de l'Acad. des sc. de Saint-Pétersb. 7ᵉ série, t. VI, nº 6 (1863).

20. Réponse de Grégoire à Sosthènes (?)[1], Սոսթենես, abbé du monastère de Marmachen[2], dans laquelle il parle des malheurs arrivés de son temps et à lui en particulier. Il l'engage à ne pas se décourager et lui exprime son intention de lui faire un présent.

21. Réponse au docteur Sarkis [abbé de Sévan][3], dans laquelle Grégoire déplore la série des malheurs arrivés en Arménie.

Il regrette que le roi n'ait pas voulu prêter l'oreille à ses conseils et à ceux de Sarkis. Il cite à ce propos la mort de Nioukhar Matès, Նիւքար Մադէս, par Aram[4], et invoque en même temps tous les noms des patriarches et des héros primitifs de la nation arménienne, des grands rois Arsacides et Bagratides : « Qu'est devenu, dit-il, Japhet? Qu'est devenu Thiras....., etc. » Grégoire profite de cette longue nomenclature pour jouer sur les mots, ce qui rend parfois le sens de son discours fort difficile à saisir.

[1] C'est probablement le personnage auquel est adressée la quarante-quatrième lettre.

[2] Monastère situé près d'Ani et qui avait été fondé par Vahram, oncle de Grégoire Magistros, de concert avec sa mère Schouschig et ses frères. — Indjidji, *Géogr. anc.* p. 430. — Chakhatounoff, *Descr. d'Edchmiadzin*, t. II, p. 270 et suiv. — Sarkis Djalal, *Voyage*, t. I, p. 225.

[3] Sarkis était un des hommes les plus savants de son temps. Il connaissait les langues orientales et traduisit en arménien plusieurs ouvrages écrits dans différents idiomes. Toutes ses traductions sont perdues, moins la version d'une homélie sur les morts. — Sukias Somal, *Quadro*, p. 73. — Karékin, *Hist. de la litt. arm.* p. 472-473.

[4] Moïse de Khorène, *Hist. d'Arm.* liv. I, ch. XIII.

22. Réponse à Pierre Ier Kédatardz, patriarche des Arméniens, qui lui demandait de lui envoyer deux de ses disciples, Basile et Élisée, *Բասիլ և Եղիսէ*[1].

Grégoire témoigne au patriarche la joie qu'il a ressentie à la réception de sa lettre. Il l'entretient des malheurs arrivés de son temps en Arménie et regrette l'antique valeur qui animait jadis l'armée nationale. Il annonce au patriarche qu'il lui envoie les deux disciples qu'il lui demande, car il ne saurait les confier à un meilleur pasteur.

23. Réponse à une lettre de l'émir Ibrahim, *Աբրահիմ Ամիրայ*, qui avait demandé à Grégoire de raisonner, *իմաստասիրել*, sur la philosophie et la religion.

Grégoire exprime à Ibrahim sa surprise de le voir faire une semblable demande; toutefois il s'est empressé de le satisfaire. « Dans la vie, il faut honorer trois choses : la foi d'abord, la sagesse ensuite et enfin le talent. Dans la première lettre que je vous ai écrite, je ne vous ai fait parvenir qu'une goutte d'eau de la mer ou de la pluie, afin de vous en donner un avant-goût. » Grégoire débute par la mention des noms de quelques rois et de quelques hommes qui se sont appliqués à la science; Salomon, Périclès, fils de Bigghos, *Փերիքղէս որդի Պիկկոսի*, Platon, Poghamer, *Փողամեր*, et Nectanébo, *Նեքտանեբոս*. Après avoir ensuite disserté assez longuement sur les questions qu'il s'est proposé de traiter dans sa lettre, Grégoire compare la philosophie aux pierres dures en général et à l'acier trempé, qui sont inattaquables par les autres corps.

[1] Les mêmes auxquels est adressée la lettre 8.

24. Lettre datée d'Ani et adressée au docteur Sarkis [abbé de Sévan].

Grégoire persécuté se justifie des accusations qu'on a fait peser sur lui, et se plaint des malheurs qui lui sont arrivés. Il cherche à se consoler des misères qu'il endure et cite des passages des psaumes, qui lui paraissent s'appliquer à la situation fâcheuse où il se trouve.

25. Réponse au docteur Sarkis [abbé de Sévan].

Grégoire parle de la jeunesse du roi Kakig[1] et cherche à excuser ses erreurs, en disant que ce n'est pas à la jeunesse du roi qu'il faut attribuer les injustices qu'il commet, mais à la somme des péchés dont nous nous sommes rendus coupables et dont Dieu nous punit. Il cite à ce sujet le verset de Salomon (*Ecclés.* x, 16) : « Malheur à la ville dont le roi est en bas âge. »

26. Lettre à Anania sur la rigueur de l'hiver.

27. Autre lettre à Anania, qui était en voyage pendant la saison d'hiver et craignait les bourrasques et le vent.

Cette lettre est remplie de détails empruntés à l'antiquité. Grégoire parle d'abord de Minerve, Աթենայ, de Neptune, qui mit en fuite Vulcain, Եփեստոս, et Prométhée. Il mentionne ensuite un poëte du nom de Porphyriphonos, Պորփիւրիփոնոս, qui, ayant fait vœu de ne plus naviguer après un naufrage qu'il avait essuyé dans les eaux du Pélopo-

[1] Kakig II n'avait que dix-huit ou dix-neuf ans lorsque les princes d'Arménie le placèrent sur le trône d'Arménie.

nèse, avait écrit quelques vers sur Brinkilos, Պրինկիղոս, qu'il lisait dans l'Académie d'Achille, 'ի ճեմարանին Աքիլլեայ. Il termine en invoquant les noms d'Orphée, Որփէոս, Nomios (?), Նոմիոս, Arion, Արիոնի, Minerve, Apollon, etc.

28. Lettre à Anania, abbé (?) de Diroua, dans laquelle Grégoire développe la fable des fils de Parménide, Պարմենիդէս. Grégoire mentionne de nouveau Porphyriphonos, dont le nom est orthographié cette fois sous la forme Պորփիւռաւփոնիս, surnommé *Salbinphonis*, Սալպինփոնիս, ou le lyrique, քնարերգ.

29. Lettre à Daniel le musicien, երաժիշտ, dans laquelle Grégoire développe l'histoire de Porphyriphonos qui, au printemps, accompagnait les oiseaux avec sa flûte et imitait en sifflant le chant de tous les oiseaux: il ajoute qu'un jour qu'il chantait les vers d'Orphée, les colonnes qui soutenaient l'édifice donnèrent spontanément naissance à des rameaux sur lesquels des oiseaux firent entendre leurs ramages. Apollon, jaloux de ce musicien, le fit mourir. Mais Hercule, à la prière de Bacchus, le rappela à la vie, ainsi qu'il est raconté dans le livre de Denys du Péloponèse. Les Achéens adoraient sa statue sur le Parnasse.

30. Lettre à Daniel sur le sommeil, dans laquelle Grégoire raconte le combat de Boroclès, Պրոկղէս, surnommé Պոմպիոսեան[1], avec Ulysse, Ուղիսեոս,

[1] Je n'oserais dire si ce nom cache celui de Patrocles, que les copistes auraient altéré.

semblable à celui de Diomède, Դիովմիդէս, avec Pâris, Պարէս. Il parle également de Rostom, Ռոստոմ.

31. Lettre à un prince dont le nom n'est pas indiqué, qui lui avait promis de lui envoyer une chaudière, կաթսայ, et qui tardait à la lui faire parvenir.

Grégoire profite de cette circonstance pour rappeler les plus célèbres chaudières mentionnées dans les livres sacrés et profanes; la chaudière de Jérémie; celle qui existait sur un trépied à Cyrrha (?), Կիւռռայ; l'immense chaudière ան Տիթանեան (Titanique) où l'on mit les membres mutilés de Bacchus, Դիոնէսիոս; celle dans laquelle on fit périr Bélus, Բէլոս, et d'où il s'élança au dehors; celle qui était placée sur la tête de la statue de Vénus.

Ensuite il parle du chaudron de Mesdraïm, où l'on dit qu'on mit trois mille onagres et cerfs vivants, et qui éclata et dont le feu consuma tout ce qu'il renfermait. Enfin il mentionne des chaudières du Temple dans lesquelles les Lévites plaçaient les holocaustes.

32. Lettre sur la construction des églises; description de l'édifice, parvis et vestibule, écrite au sujet des Manichéens.

Grégoire raconte dans cette lettre que les Thonthraciens[1] tournent en dérision les cérémonies religieuses et disent que c'est un acte idolâtrique d'avoir des images dans les églises. Il parle du respect que l'on doit avoir pour la croix, et invite les fidèles à prier devant les images des saints en invoquant leur souvenir. A ce propos, Grégoire fait une disserta-

[1] Voir les deux premières lettres sur ces sectaires.

tion qui commence à l'arbre de vie et de mort, et qui se poursuit à travers toute l'Histoire Sainte.

33. Lettre à un hypocrite qui cherchait à faire croire qu'il s'adonnait assidûment à l'étude.

Grégoire débute en mentionnant un certain Pavartan, Բաւարդան, du sud-est, qui était contemporain de Varbace, Վարբակ, roi des Mèdes, արքայ Մարաց, qui se livrait au brigandage en employant toutes sortes de stratagèmes et qui finit par mourir. Puis il cite Perapad, Փերապատ, Praxitèle (?) de Bithynie, Բրակսիդ. Բիւթանկան, Théopompe le Lacédémonien, Թէոպոմպոս Լակեդեմոնացւոց, Ptolémée Philadelphe, etc. Laissant de côté ce sujet, Grégoire consacre la dernière partie de sa lettre à des louanges adressées au Christ.

34. Lettre adressée par Grégoire à un faux savant, qui expliquait d'une manière fort erronée les livres profanes et la Bible.

Mention de Pyrrhus du Pont (?), Բիւռոս Պոնտացի, de Tantale, Տանտալէս, d'autres personnages dont les noms ont été altérés par les copistes, Զաքքեոս, Բեղեղրոս, Պաղէմիդէս, Télémaque, Տեղեմաքոս, et Polycrate, Պոլի-կրատէս, etc. Grégoire engage son correspondant à se bien garder des fausses interprétations, surtout en ce qui regarde les Livres saints, notamment les psaumes de David, et à rentrer dans la bonne voie.

35. Lettre adressée par Grégoire à Vest-Vahram, Վէստ Վահրամ [1], son fils. Cette lettre est écrite

[1] Vahram, fils aîné de Grégoire, qui succéda à son père comme duc de la Mésopotamie, devint dans la suite patriarche d'Arménie sous le nom de Grégoire II, *Vegaïaser*. — Voy. plus haut, p. 17.

en forme d'acrostiche, et chaque paragraphe commence par une des lettres du nom de Վահրամ.

36. Lettre en vers adressée par Grégoire à quelques-uns de ses disciples enclins à la paresse, qui apprenaient la philosophie.

37. Lettre à Kakig, fils d'Apas, Գագիկ որդի Աբասայ[1], relative au savant religieux Grégoire, du village de Hentzoutz, près Erzeroum, Գրիգոր Հնձացւոյ.

« Je suis habitué, dit Grégoire, à suivre les notions de la logique, comme l'écrit [Aristote, philosophe de] Stagyre, Ստագիրացի (un autre ms. dit « l'aréopagite »), lorsqu'il dit qu'on doit honorer les penseurs à l'égal des héros. » Il fait ensuite l'éloge de Grégoire, surnommé *Deledis*, Տելեստիս (τελετή), l'*accompli*, et engage Kakig à le recevoir chez lui pour fonder une académie. Grégoire termine sa lettre en citant Aristote, Platon, Homère, etc.

38. Lettre à un homme qui n'était pas sincèrement philosophe.

Grégoire rappelle Bendoclès, Պենտոկլէս, qui chantait des hymnes à Bacchus, Դիոնիսոս, dans le temple d'Apollon, fils de Jupiter, Ապողոն որդի Արամազդայ, et chargeait de malédictions les Titans, qui étaient cause de la mort du fils de Sémélé.

39. Lettre à Guiragos, clerc grec, Առ Կիրակոս յոյն դպիր.

[1] Kakig, fils d'Apas, est probablement le roi bagratide de Kars qui, en 1064, céda à Constantin Ducas son royaume, en échange de Dzamentav, dans la Petite Arménie, et qui mourut assassiné par les Grecs en 1080.

Grégoire l'avertit qu'il n'a pas voulu lui écrire dans un style trop poétique, dans la crainte de ne pas être compris par lui. Grégoire parle encore dans cette lettre de Bendoclès, son thème favori.

40. Lettre à un diacre du catholicos Pierre I[er] Kédatardz, écrite à l'époque où la population s'était soulevée contre lui.

Grégoire lui accuse réception de sa lettre; il parle ensuite des tentations des sens et des Manichéens.

41. Lettre relative à un religieux appelé Sapor, Շապուհ.

Grégoire le félicite d'être placé sous la juridiction de Sapor Vramian, Սաբուռ Վռամեանն, appellation qui s'écrit Vram Schabouh en langue perse, Sapour en arabe, et Saül, Սաւուղ, en hébreu. Il est persuadé qu'il doit être reçu comme un compatriote. La fin de la lettre est en vers.

42. Lettre de recommandation adressée à Պռուտես, patrice et géographe, en faveur de Georges Eudaphoul, Եւդափուլ, commerçant à Mélitène.

Grégoire fait l'éloge du patrice, qu'il compare à une colombe, tant ses mœurs sont irréprochables. Il cite à ce propos Հռոփոս, qui n'avait jamais mangé de viande. Il l'entretient ensuite de Georges Eudaphoul, et passe à des sujets mythologiques où l'on trouve mentionnés Minerve, fille de Jupiter, Prométhée, Vulcain, Cybèle, Սիբիլա, et plusieurs autres divinités dont les appellations sont altérées par les copistes, comme par exemple Պոլէպոմնոս (Polyphème?), etc. Grégoire cite ensuite les noms d'Hippocrate, Յիպոկրատէս, de Platon, de Pythagore, de Nicomaque, etc.

43. Lettre de Grégoire au père Anania [1].

Grégoire explique que si Moïse a défendu au peuple hébreu de fabriquer des représentations d'aucun des objets qui se trouvent sur la terre et dans les cieux, c'est qu'il savait que les Égyptiens adoraient le Nil, le poisson Pacros, Փագրոս, et plusieurs autres divinités. Il rappelle ensuite les noms des divinités grecques : Jupiter, Hercule, Bacchus, Apollon, Achille, Cérès, Minerve, Neptune, Cécrops, Morphée, Cybèle, Diane, Hercule, Sémélé, Rhéa, Vénus, etc. Արամազդ, Եռակլէս, Դիոնիսոս, Ապողոն, Աքիլլայ, Դեմետրէր, Աթենայ, Պոսիդոն, Կեկրոպս, Մորփեայ, Մեւբիլայ, Արտեմայ, Արգողի, Սեմելէ, Ռէայ, Ափռոդիտէս, և այլքն. Grégoire disserte ensuite sur les images et cite des exemples tirés de l'Écriture. Il termine en parlant d'une bague qu'il a envoyée au Père Anania.

44. Lettre au Père Sosthènes [2], sur une bague d'or.

Grégoire s'étend assez longuement sur la nature de ce bijou qui provient de la cour des Arabes, et qu'il lui envoie de la part de l'empereur (?). « Cette bague porte le chiffre du roi, tracé en caractères indélébiles, qu'on croit avoir été écrits avec du sang qui coula de la plaie de Jésus-Christ. Les philosophes du sénat, Սինկլիտոս (σύγκλητος), pensent que cette bague est celle qui fut envoyée par le roi Constantin Monomaque à vous, saint Père Sosthènes, de la métropole de Marmachen..... avec sa bulle d'or. »

45. Lettre sur les repas des métropolitains et des docteurs, où Grégoire développe cette maxime des

[1] C'est probablement le même Anania, évêque de Nareg, dont il a été question dans la première lettre.

[2] Voyez lettre 20, qui est adressée au même personnage.

ermites : « Le navire agité s'élance vers le port et l'homme sobre se réfugie dans le désert, » qu'il a écrite en tête de son épître.

46. Lettre au docteur Sarkis, abbé de Sévan.

Grégoire proteste de son attachement à Sarkis et l'assure qu'il ne l'a point oublié. S'il ne lui a point donné de ses nouvelles, c'est que les devoirs de son gouvernement l'en ont empêché : « Allez demander, dit-il, à toute la région des fils de Japhet, tous les faits qui se passèrent de notre temps, dans toute la famille de Marbedagan, dans les villes et les châteaux, les villages et les hameaux, dans les déserts et les couvents, selon les divins commandements ; et ce qui arriva par la tyrannie du sud, dans la Mésopotamie ; les ambitions qui s'élevèrent depuis que le gouvernement de notre province fut remis entre mes mains. » Il l'invite ensuite à lui parler des Thonthraciens, issus des Manichéens[1], qui depuis plus de deux siècles ruinent le pays et dressent le pyrée de leur ignoble hérésie. Il termine sa lettre en disant : « Quant à moi, je n'ai jamais cessé de traduire beaucoup de livres que je n'ai pas trouvés dans notre langue : les deux livres de Platon, intitulés dialogues du *Timée* et du *Phédon*, Տիմէոս և Փեդոն, dans lesquels se trouve tout le discours sur le pronostic, et d'autres philosophes encore, et ce livre est plus considérable que notre missel. Mais j'ai trouvé traduit en outre, en arménien, le livre d'Olympiodore mentionné déjà par David [le philosophe][2], qui le compare à un poëme merveilleux et hors ligne, bien supérieur à tous les discours philosophiques. J'ai également trouvé en arménien les œuvres de Callimaque et d'Andronic. J'ai commencé aussi une version de la Géométrie d'Euclide. Et si le seigneur Dieu

[1] Voir les deux premières lettres.

[2] Cf. Œuvres de David le philosophe (Venise, 1833, in-8°, en armén.), p. 143, 164.

veut bien prolonger encore ma vie, je me hâterai de traduire avec soin, en arménien, ce qui reste des auteurs grecs et syriens. » Grégoire termine en se recommandant aux prières de Sarkis, et lui annonce son intention de se rendre auprès de l'empereur à Constantinople.

47. Réponse de Grégoire à la lettre que l'évêque de Garin (Erzeroum) lui avait écrite, pour lui annoncer son voyage à la Ville sainte (Jérusalem).

48. Lettre à Grégoire, évêque de Mog et de Manazguerd, sur l'orage et les pluies torrentielles survenus en hiver, le 23 du mois de *ահեկան* (mars-avril).

Grégoire compare l'hiver à un vieillard et dit ensuite quelques mots sur chacun des mois. Citation d'un passage des anciens chants du Koghten, que le poëte met dans la bouche d'Ardaschès le Parthe, mourant :

Ո տայր ինձ զծուխ ծխանի և զառաւօտն նաւասարդի,
Զվազելն եղանց և զվազելն եղջերուաց,
Մեք փող հարուաք և թմբկի հարկանէաք.

« Qui me rendra la fumée du brasier, et le joyeux matin de navassart,

« Et l'élan des biches, et la légèreté des cerfs,

« Alors que nous faisons retentir les trompes et résonner les tambours! »

49. Lettre à Grégoire, évêque de Mog, sur la construction d'un château et l'érection d'un tombeau.

Grégoire commence sa lettre en parlant d'Achille, cité par Homère dans son premier chant de l'Iliade, et par l'Afri-

cain, Ափրիկանոս [1], qui rappelle et ses vertus et son amour pour les constructions. Digression religieuse sur les gens qui aiment à démolir. Grégoire prétend, en plaisantant, que les prêtres doivent habiter des solitudes (déserts), et cite à ce sujet une foule de faits tirés de l'histoire ancienne et de la mythologie, où paraissent les noms de Vulcain, de Prométhée, etc.

50. Lettre au même Grégoire sur le froid rigoureux et la gelée, dans laquelle l'écrivain fait allusion à une foule de faits tirés de la mythologie.

51. Réponse à une lettre [du roi] Kakig, fils d'Achod [IV], qui avait tourmenté sans raison des religieux de la province de Daron, pour des dettes insignifiantes.

Grégoire l'engage à oublier les paroles blessantes que les religieux dont il lui parle ont pu laisser échapper, et de se défier des conseils de quelques-uns de ses conseillers. Il lui cite différents passages de la Bible, en le suppliant de ne plus se laisser conduire par son entourage, qui l'excite contre lui [2]. Pourquoi me tourmentez-vous? Pourquoi me tournez-vous en ridicule? Ignorez-vous que vous avez mis à l'épreuve pendant bien longtemps ma patience? Ne craignez-vous pas Dieu? Alors pourquoi me persécutez-vous? etc.

52. Lettre à un archevêque, dans laquelle il dis-

[1] L'ouvrage de Jules l'Africain, dont Eusèbe a fait usage dans sa Chronique, est perdu. On n'en connaît que des fragments dans le Syncelle, Cédrénus, Jean Malala, etc. Le passage relatif à Achille n'est connu que par Grégoire Magistros.

[2] C'est une allusion aux sourdes menées de Vest-Sarkis, ennemi personnel de Grégoire, qui était parvenu à dominer entièrement l'esprit du roi.

serte sur les poissons; il rappelle que, lors de sa fuite [1], l'archevêque lui a donné l'hospitalité dans sa maison et l'a reçu avec les plus grands égards.

53. Lettre à l'éminent seigneur Jean; sans suscription.

Grégoire lui accuse réception de sa lettre, dans laquelle il lui fait savoir qu'on déblatère contre lui. Il regrette de voir la jeunesse se pervertir, et annonce à Jean qu'il attendra dans la province de Daron la réponse à la lettre qu'il a écrite au roi pour le décharger de ses fonctions [2].

54. Lettre au sujet de quelques religieux qui avaient oublié leurs devoirs; sans suscription.

55. Lettre à son élève Élisée, évêque de Sébaste [3].

« J'ai appris, dit Grégoire, que vous étiez jadis un agneau et que vous êtes devenu un pasteur. » Il lui donne des conseils sur la conduite à tenir dans ses nouvelles fonctions, en s'appuyant du texte des Livres saints.

56. Lettre à Guiragos, clerc grec [4].

[1] Quand Grégoire, poursuivi par les intrigues de Vest-Sarkis, fut obligé de quitter les différentes retraites où il s'était réfugié, il prit la résolution de se rendre à Constantinople auprès de l'empereur Constantin Monomaque. C'est pendant son voyage qu'il s'arrêta chez cet archevêque, dont le nom n'est pas indiqué, et qui lui offrit une cordiale hospitalité.

[2] Cette lettre fut écrite au moment où le roi Kakig II, trompé par Vest-Sarkis, avait retiré sa confiance à Grégoire Magistros et se disposait à l'exiler pour crime de trahison.

[3] Voyez lettre 8.

[4] Voyez lettre 39.

Lettre toute relative à la médecine et à l'histoire naturelle, dans laquelle Grégoire disserte longuement sur la nature de l'homme. Grégoire conseille à Guiragos de lire le troisième livre de Galien, Կարգ[illegible]. Il dit ensuite que les livres des Arméniens relatifs à la médecine et à l'histoire n'ont pas été traduits du grec, car les Grecs ont emprunté ce qu'ils savaient de ces sciences aux Juifs, aux Chaldéens, aux Égyptiens et aux Éthiopiens.

57. Lettre à Sarkis, abbé du couvent de Sévan [1], auquel le roi Kakig avait écrit de venir le trouver pour cultiver ensemble la littérature.

Grégoire regrette que la satrapie des Mamigoniens soit tombée entre les mains du roi. Il dit ensuite à Sarkis qu'il a reçu de ses nouvelles par Gédéon (?), Գատրեհոն. Puis notre auteur se plaint amèrement des calomnies que le roi avait répandues sur son compte et des insinuations perfides que ce prince avait écrites à Sarkis sur son caractère.

58. Lettre à Samuel, abbé du couvent de Khenad, Խենատ [2].

Grégoire disserte sur la naissance de Samuel, fils d'Anne. Il prie Samuel de lui écrire et il s'engage à lui répondre.

59. Lettre de condoléance aux religieux du couvent de Khenad, écrite à l'occasion de la mort de Samuel, leur abbé.

Grégoire a appris cet événement avec douleur; il fait l'a-

[1] Voyez lettres 21, 24, 25, 46.

[2] Localité dont la position n'est pas connue; cf. Indjidji, *Géogr. anc.* p. 521.

pologie de Samuel. Puis il engage les religieux à lui choisir un successeur qui, dès qu'il sera élu, se rendra sans retard auprès de lui.

60. Lettre à l'abbé du couvent de Saint-Jean, *սուրբ կարապետ*, dans le canton de Daron [1], à propos d'une courtisane qu'il compare à Vénus.

61. Lettre au même.

Cette lettre est relative aux divisions que Pythagore a promis de faire dans le treizième livre, c'est-à-dire d'expliquer les cinq forces scientifiques. Digression sur les trois espèces de doutes que procurent la philosophie, la vue et l'ouïe. Grégoire termine sa lettre en engageant l'abbé de Saint-Jean à s'adonner de préférence aux choses divines.

62. Réponse à une lettre que le docteur Georges, Գէորգ, avait écrite à Grégoire pour lui demander un commentaire du prophète Jérémie.

63. Lettre à un religieux appelé Grégoire, du village de Aïlapéritz, Այլաբերից [2], qui désirait quitter sa résidence.

Grégoire l'engage à ne pas chercher à établir des relations avec les étrangers et à demeurer dans le canton de Daron, auprès de lui, ou bien là où il y a des religieux arméniens.

[1] Monastère fondé par saint Grégoire l'*Illuminateur*, et résidence des évêques des Mamigoniens (Cf. Zénob de Glag, *passim*. — Jean Mamigonien, *passim*. — Géogr. de Vartan, dans Saint-Martin, *Mém. sur l'Arm.* t. II, p. 428-429). On l'appelait aussi Innagnéa-Vank (des neuf sources). — Indjidji, *Géogr. anc.* p. 99.

[2] Village de la province d'Ararat; cf. Indjidji, *Géographie anc.* p. 456.

64. Réponse à la lettre de condoléance que l'évêque de Mog et de Manazguerd avait écrite à Grégoire sur la mort de son fils [1].

65. Réponse à la lettre de condoléance que lui avaient écrite, sur la mort de son fils, Sarkis, abbé du monastère de Saint-Jean et les autres religieux, qui avaient adressé des prières à Dieu pour le conserver à la vie.

66. Réponse à une lettre de condoléance que lui avait écrite Pierre Ier, catholicos des Arméniens, sur la mort de son fils.

Grégoire débute par un éloge du patriarche, qui consacre tous ses soins à combattre l'ignorance et à veiller sur son troupeau. Il fait des vœux pour qu'il reste longtemps encore sur le siége patriarcal. Ensuite il se résigne à la mort de son fils, qui brillait, dit-il, parmi les enfants arméniens de son âge, et il remercie Dieu qui l'a rappelé à lui, car il espère que ce fils mort à la fleur de l'âge, et dans la plénitude de son innocence, lui ouvrira les portes du ciel. Il termine en bénissant Dieu et en lui adressant des louanges.

67. Lettre à un archevêque, où Grégoire disserte sur le chêne royal.

[1] Grégoire Magistros avait quatre fils : 1° Vahram, qui devint patriarche d'Arménie sous le nom de Grégoire II, *Vegaïaser ;* 2° Vasag, duc d'Antioche; ces deux personnages moururent après leur père; 3° enfin Basile et 4° Philippe. Comme le fils de Grégoire dont il est question ici n'est pas nommé, on hésite entre Basile et Philippe. Dans une autre lettre, la 66e, Grégoire parle encore de la mort de son fils, mais sans le nommer; on peut induire cependant du contenu de cette dernière lettre que c'était un tout jeune homme.

Dans cette lettre, Grégoire passe en revue les chênes les plus célèbres de l'antiquité. « J'étais occupé, dit-il, à chercher des sujets pour discuter avec vous, et je me trouvais dans un grand embarras, lorsque votre messager entra et mit fin à mon irrésolution. Il passe en revue les principaux chênes, le chêne royal, le chêne de Jupiter, le chêne de Troie, à l'ombre duquel s'abritaient des milliers de cavaliers. L'une de ses branches s'étant rompue, sept cents chariots en transportèrent les fruits. Mentions du chêne de Tyr, près du temple de Bacchus, dont les branches étaient couvertes de grappes qui produisirent sept mille mesures de vin; du chêne olympien, dont une seule branche suffit pour bâtir la ville de Cyzique en une nuit. L'arbre fut transporté ensuite de l'Olympe de l'autre côté de la mer Océane, par la puissance d'Apollon.

68. A un archevêque, sur les pommes.

Il le compare à Ceston, Կեստոն, qui préférait s'instruire de la parole des autres. Il dit à son correspondant qu'il lui a déjà parlé des grenades[1] et qu'il va cette fois disserter sur les pommes. Rassemblant les principales mentions des pommes les plus célèbres de l'antiquité, Grégoire signale la pomme donnée à Vénus, la pomme du dauphin, la pomme de Babylone, sur laquelle un musicien composa un air, et la pomme de Salomon. Il dit ensuite qu'Hippocrate, dans son neuvième livre, fait l'éloge de la pomme comme d'un fruit très-rafraîchissant et pouvant être utilement employé dans la maladie rouge, Մորրորական ախտ (scarlatine?). C'est Dioscoride, Դիասկոռ.ֆինոս (*sic*), qui lui a fourni, dit-il, ces détails sur l'utilité de l'emploi des pommes comme remède dans les maladies.

[1] Dans la 9e lettre, adressée par Grégoire à Ephrem, évêque de Pedchni, il est question des grenades. Peut-être est-ce à ce même personnage que la 68e lettre est adressée.

69. Lettre à l'évêque de Mog et de Manazguerd.

Grégoire dit que Platon n'a jamais voulu traiter la question de la Divinité, parce que ce sujet exige une très-grande circonspection, et il disserte sur ce sujet philosophique.

70. Lettre à un archevêque sur un personnage appelé Պաղեստին Ռղեկորացի, qui chantait près de Նոմիոն, dans le Péloponèse, et vint à la fête de Cérès, Դեմիտէր. Détails sur cette divinité.

71. Lettre au seigneur Grégoire et à l'archevêque Étienne, Ստեփաննոս, sur les vicissitudes d'ici-bas et sur lui-même qui, après avoir été au faîte des grandeurs, est tombé en disgrâce.

72. Lettre à un archevêque, où il raconte que celui qui aperçut le Seigneur le vit monté sur un cheval rouge de sang, quelquefois sur un cheval blanc; mais d'autres le contemplèrent sur un char. A ce propos, Grégoire disserte sur les chevaux célèbres, et notamment sur le Bucéphale d'Alexandre le Grand.

73. Lettre à l'abbé du couvent de Varak, où il dit que Moïse regardait le sanglier comme un animal immonde; développement de cette thèse.

74. Lettre à un inconnu.

C'est une pièce en vers commençant ainsi :

Լուսաւք թէ եկ պատմին պարգակ
Վարդանաստանին պիտակէ ։

A la fin de la lettre, Grégoire disserte sur les différentes espèces de vers, mais ses éclaircissements présentent encore plus d'obscurités que le texte même de la pièce de vers. Le P. Karékin, dans son *Histoire de la littérature*, suppose que Grégoire a eu l'intention d'imiter dans ce morceau les poésies des Arabes.

75. Lettre à un archevêque et au seigneur Grégoire.

Grégoire leur dit que, malgré son peu de connaissances, il va leur faire néanmoins un présent philosophique. Il leur conseille d'abord d'imiter la sagesse de Jésus, et puis il mentionne l'ouvrage de Պղատոն, dans lequel il est dit que Bacchus planta la vigne. Développements sur ce sujet. Il rapporte également que les Titans s'étant emparés de Bacchus, lorsqu'il était enfant, le mirent en pièces et placèrent sur le feu ses membres mutilés. En apprenant ce meurtre, son père Jupiter foudroya les Titans, et ayant rassemblé les diverses parties du corps mutilé dans un coffre, il le confia à son fils Apollon. Celui-ci le porta sur le Parnasse, et à la porte de son temple grandit une vigne merveilleuse, dont une seule grappe produisit dix-huit mille mesures de vin. Grégoire parle ensuite de la vigne que Noé planta à Agori (petit village au pied de l'Ararat). A la fin de cette lettre, on trouve un *post-scriptum* sur les divisions de la logique et qui fait partie du contenu de la 83ᵉ lettre.

76. Lettre au seigneur Grégoire sur les chaudières célèbres de l'antiquité, où l'épistolographe reproduit en partie ce qu'il a déjà dit dans sa 31ᵉ lettre.

77. Lettre à l'abbé du couvent de Saint-Jean Précurseur.

78. Lettre à Sarkis, surnommé l'*accompli*, Տէ-

լետիս, qui avait eu la fièvre. Il lui parle de la médecine et de l'ouvrage du médecin Էպիդիմէս.

79. Lettre à Grégoire de Hendzoutz [1], surnommé l'*accompli*, տիլետիս, qui avait quitté son monastère pour se rendre à la montagne de Varak.

Après avoir rappelé à Grégoire que Dieu a voulu rassembler les religieux dans une même demeure, il lui cite ce verset : « Seigneur, qui restera dans votre demeure et qui habitera votre sainte montagne? » puis cet autre verset d'Ésaïe : « Le vaisseau court au port et l'homme sobre au désert. » Il lui rappelle ensuite que les plus grands saints, Antoine, Paul, Élie, habitaient sur les montagnes, dans les déserts et sur les bords des rivières. Ensuite Grégoire fait une digression sur les montagnes, d'après les Livres saints et profanes.

80. Lettre au même.

Grégoire lui témoigne le plaisir qu'il a ressenti en recevant sa lettre, qui lui a apporté un grand soulagement au milieu des chagrins et des malheurs dont il est abreuvé. Il met sa confiance en Jésus-Christ.

81. Lettre au même, sur son constant désir de s'instruire, sur la nécessité de se délivrer des tentations et de se fortifier dans le Christ.

82. Lettre à un religieux qu'il compare à saint Jean-Baptiste, parce qu'il portait aussi de longs cheveux. Grégoire parle des cheveux crépus, et ter-

[1] Ce monastère était situé dans la Haute Arménie. Cf. Indjidji, *Géogr. anc.* p. 35.

mine sa lettre par des louanges à l'adresse des religieux dont la vie est un modèle de sainteté.

83. Lettre à Grégoire de Hendzoutz[1].

Cette lettre commence par une digression philosophique sur le mot Հազար, qui signifie *mille* et *laitue*. Les copistes ont ajouté à cette lettre différents morceaux extraits des précédentes lettres de Grégoire, notamment le fragment sur les divisions de la logique dont il a été question dans la lettre 75; les particularités relatives à la bague envoyée au Père Sosthènes, lettre 44; la notice sur les traductions des ouvrages grecs en arménien qu'il a entreprises, lettre 46; une pièce de vers sur les commandements donnés par Dieu à Moïse, et enfin une autre pièce de vers acrostiche sur son nom, Գրիգոր Մագիստրոս, dont le sens est des plus confus.

Il eût été facile de s'étendre davantage sur cette volumineuse correspondance du duc de la Mésopotamie, mais il nous a semblé suffisant d'indiquer sommairement le contenu de chacune des lettres que Grégoire adressa à ses correspondants. On a pu voir que beaucoup de ces lettres sont intéressantes, à cause des renseignements qu'elles fournissent sur l'antiquité; mais en y regardant de près, on découvre que l'épistolographe a puisé ses données à des sources littéraires de la décadence. On doit même supposer que les grands noms qu'il invoque lui ont été fournis par des auteurs fort peu estimés, et qu'il n'a jamais eu entre les mains les écrits originaux des grands écrivains de l'antiquité. Toutefois la correspondance

[1] Voyez lettre 79.

de Grégoire Magistros est un des monuments les plus curieux de la littérature arménienne pendant le XIᵉ siècle, et il serait à désirer que l'Académie de Saint-Lazare de Venise imprimât cet important recueil épistolaire dans la Collection des auteurs nationaux dont elle a entrepris la publication.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 11 DÉCEMBRE 1868.

La séance est ouverte à huit heures par M. Mohl, président.

Le procès-verbal de la dernière séance est lu; la rédaction en est adoptée.

La Société reçoit communication, 1° d'une nouvelle lettre de M. Corbiot, qui s'est croisée avec une lettre que lui a écrite M. le secrétaire-adjoint;

2° D'une lettre en persan de Keramet-Ali, auteur d'un ouvrage intitulé *Makhaz-i-ulûm*, qu'il a adressé à la Société. La Société n'a pas reçu cet ouvrage. M. Barbier de Meynard a fait de la lettre une traduction que voici :

« A M. le secrétaire de la Société asiatique de Paris.

« Après vous avoir présenté nos louanges, nos félicitations et nos vœux pour le progrès et le développement de la science, nous avons l'honneur de vous informer que nous vous avons adressé, avant-hier, un exemplaire de la traduction anglaise de notre ouvrage intitulé *Makhaz-i-ouloum* (le dépôt des sciences). Ce livre traite de questions difficiles qui intéres-

sent vivement l'esprit; il roule sur un grand nombre de sujets concernant la théologie, les sciences naturelles et les mathématiques, tirés du Koran illustre et des *hadis* de nos saints docteurs; il renferme, en outre, des renseignements sur certaines questions historiques qui n'avaient pas été encore élucidées; enfin on y trouve cités, avec les éloges qu'ils méritent, les savants européens qui ont contribué de tous leurs efforts à l'avancement de ces nobles sciences, *conformément au Koran et aux traditions.*

« L'homme est malheureusement enclin par sa nature aux goûts frivoles, aux amusements puérils, à l'exception d'un petit nombre que Dieu le Très-Haut a préservés de ces tendances S'il n'en était pas ainsi, l'erreur aurait-elle prévalu depuis des milliers de siècles et prévaudrait-elle encore aujourd'hui? N'est-il pas non plus regrettable que les commentateurs du Koran, s'éloignant des vrais savants, soient restés attachés au pan de la robe de Zeïd et d'Amrou (c'est-à-dire aux questions de grammaire, etc.)?

« Veuillez nous honorer d'une réponse et nous accuser réception de ce maigre présent (ماحضر), nous y joindrons une prière. Si, comme l'a dit le poëte,

« Les hommes qui suivent les voies de Dieu sont les seuls « chalands d'une boutique sans éclat, »

« Nous ne saurions espérer que ce livre sans mérite et sans beauté ait beaucoup de lecteurs; mais, quel que soit le nombre des demandes, veuillez nous les faire connaître et nous désigner à Calcutta la personne par l'entremise de laquelle nous pourrons vous adresser, contre remboursement, les exemplaires demandés.

« Nous vous réitérons nos vœux en faveur du progrès des sciences et de la prospérité des savants de votre illustre compagnie.

« Signé le serviteur de Dieu, Seïd Keramet-Ali, administrateur de la grande Mosquée (et Collége) de Hougli (Bengale).

« 8 juillet 1868. »

M. Renan annonce que, pour obvier aux inconvénients que pouvait produire une annonce de librairie faite à son insu, il a mis entre les mains de M. Labitte cinquante exemplaires du tirage à part de son *Rapport annuel*, qui seront vendus pour le compte de la Société.

M. Chiusa, professeur d'arabe à l'Université de Palerme, est présenté pour être membre de la Société, et reçu.

M. Mohl communique à la Société différents essais de reproduction héliographique, et insiste sur l'importance de ces essais, surtout pour l'épigraphie sémitique.

M. Barbier de Meynard donne à la Société quelques détails sur les espérances que la Société peut avoir d'être un jour réunie par le local à l'École des langues orientales, aussitôt que l'installation définitive que le Gouvernement promet à cette dernière sera effectuée.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par l'Académie. *Journal des Savants*, novembre 1868, in-4°.

Par la Société. *Bulletin de la Société de géographie*, septembre 1868, in-8°.

Par la Société. *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, part. II, nos 1 et 2, et un extra number. Calcutta, 1868, in-8°.

Par la Société. *Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, n° 6, June; n° 7, July, et n° 8, August, 1868, in-8°.

Par la Société asiatique du Bengale, les cahiers suivants de la *Bibliotheca indica* :

— *Muntakhab al-Tawarikh* of Abd al-Qadirbin-i-Maluk shah al-Badaoni. Vol. I, fasc. 2, 3, 4 et 5; vol. III, fasc. 1, in-8°.

— *Badshah Namah*, by Abd al-Hamid Lahawri, vol. II, fasc. 18, in-8°.

— *Alamgir Namah*, by Muhammad Kazim Ibn-i Muhammad Amin Munshi, fasc. 12, in-8°.

— *Sánkara-Vijaya*, by Ananda Giri, fasc. 2 et 3; in-8°.

Par la Société asiatique du Bengale (suite) :

— *Taittiriya Aranyaka of the Black Yajur Veda*, fasc. 6, in-8°.

— *Grihya sutra of Asvalayana*, with the commentary of Gargya-Narayana, fasc. 3, in-8°.

— *Mimansa Darsana*, with the commentary of Savara Swamin, fasc. 6, in-8°.

Par la Société. *Proceedings of the American philosophical Society*, vol. X, n° 77, 1867, in-8°. Philadelphia.

Par l'Institution. *Annual Report of the Board of Regents of the Smithsonian institution.* Washington, 1867, in-8°.

Par les rédacteurs. *Polybiblion.* Revue bibliographique universelle, t. II, 3ᵉ livraison, novembre. Paris, 1868, in-8°.

Par les rédacteurs. Plusieurs numéros du Journal arabe de Beyrouth.

Le Kaboulistan et le Kaferistan, d'après Ch. Ritter, traduit et annoté par M. B. Grigorief, professeur d'histoire orientale à l'université de Saint-Pétersbourg, et membre de la Société asiatique de Paris, 1 vol. in-8°, I-XIV et 1 à 1010 pages.

Un riche négociant de Moscou, feu M. Goloubef, a légué à la Société de Géographie de Saint-Pétersbourg un capital considérable pour faire traduire en russe et publier le célèbre ouvrage de Ch. Ritter : *Erdkunde von Asien.*

La traduction d'une partie de cette œuvre savante, notamment les six premiers chapitres du tome V, a été confiée à M. Grigorief. Le docte professeur de l'université de Pétersbourg s'est acquitté de sa tâche d'une manière digne des plus grands éloges, et le volume qu'il a publié est une œuvre importante, propre à élucider considérablement nos connaissances sur une partie de l'Asie qui, malgré son étendue comparativement restreinte, a de tout temps été considérée comme la barrière septentrionale de l'Inde, et mérite, par cela seul, d'être sérieusement étudiée.

La traduction du texte allemand n'occupe, dans le travail de M. Grigorief, que 172 pages. 139 pages sont consacrées aux notes et corrections du texte, et 695 pages contiennent les additions faites par le traducteur. Il a résumé dans cette dernière partie tout ce que la philologie, l'archéologie, la numismatique, l'ethnographie, l'histoire naturelle et la géographie ont acquis de renseignements positifs et précis sur l'Afghanistan, depuis 1837, époque de la publication de l'ouvrage de Ritter.

Il serait absolument impossible de donner, dans le petit nombre de pages qui me sont réservées, même une idée succincte de l'ensemble de recherches savantes et laborieuses dont M. Grigorief a enrichi ses additions. La plupart des résultats qu'il a obtenus par un examen attentif et critique de tout ce qui a été publié sur l'Afghanistan, se rapportent à

la géographie moderne du pays, dont l'appréciation est en dehors des recherches spéciales de la Société asiatique. Je me contenterai de remarquer que, mieux placé que Ritter pour puiser aux sources de l'Orient musulman citées par l'illustre géographe de Berlin, M. Grigorief a donné des détails infiniment plus corrects que ceux que l'on trouve dans beaucoup d'endroits de l'original allemand, relatifs à l'histoire et à l'ethnographie du pays, depuis l'époque musulmane. Notamment les nombreux emprunts faits par Ritter aux mémoires de Baber ont tous été soigneusement revus et souvent corrigés d'après le texte djéghatai de cet ouvrage, publié à Kazan, par M. Ilminsky, en 1857.

Nous signalerons aussi à l'attention du lecteur les recherches du traducteur sur les Tadjiks, les Hézaréhs, les Ghildjéis, etc. Quant aux Afghans proprement dits, M. Grigorief est porté à accorder un certain degré de confiance à la tradition répandue parmi les Pouchtous sur leur origine hébraïque, tout en admettant de nombreux mélanges extra-sémitiques, auxquels la nation afghane doit sa forme actuelle. Il ne partage pas l'opinion des savants qui rejettent cette tradition uniquement à cause de l'impossibilité de retrouver dans le pouchtou la moindre trace d'un idiome sémitique, sauf quelques mots arabes qui s'y sont introduits avec l'islamisme. M. Grigorief croit qu'on peut concilier ces deux faits en admettant que les tribus juives, arrivées sur le territoire afghan, s'amalgamèrent si intimement avec les populations autochthones, qu'elles ont oublié leur langue tout en ayant conservé quelques particularités, les plus tenaces, de leur conformation physique. Il est incontestable que cet abandon de leur idiome national par les *juifs*, en faveur de la langue parlée dans les pays où ils ont émigré, ne serait pas un fait isolé dans l'Afghanistan, et je citerai les juifs du Daghestan caucasien, parmi lesquels un très-petit nombre d'individus cultivent la langue de Moïse, tandis que le reste ne se sert que du lezghien; mais ce qui est plus difficile à expliquer, c'est l'oubli complet de leur religion. Nous voyons

les juifs en Crimée, dans les parties les plus reculées de l'Asie centrale, en Perse, dans les montagnes du Caucase, négliger l'étude de leur langue, se mélanger avec les populations qui les environnent, mais garder intact le souvenir de la religion de leurs pères. M. Grigorief combat aussi l'opinion des savants qui ont voulu expliquer l'origine de la tradition afghane sur leur descendance de *Saül* par un désir assez naturel, des premiers néophytes musulmans dans l'Afghanistan, de se rapprocher des conquérants arabes, en réclamant une origine sémitique, et il croit que cette prétention serait un fait isolé parmi tous les peuples de race non arabe devenus musulmans. Nous observerons au savant traducteur de Ritter qu'une croyance semblable est répandue dans la tribu kurde des Zarza, habitant la vallée d'Ouchnou, et qu'en général nous trouvons dans le Kurdistan persan, comme dans l'Afghanistan, des noms de localités qu'on peut rattacher aux souvenirs historiques des juifs, tels que Takhti-Belquis, Zindani-Souleïman etc.

Il me semble ainsi que si rien ne s'oppose à admettre qu'à une époque reculée il put y avoir une colonisation juive dans l'Afghanistan, il est certain néanmoins que le nombre de ces colons devait être si restreint qu'il est difficile de croire que leur sang puisse compter pour quelque chose d'appréciable dans la formation de la race afghane.

Travaux des membres de la mission ecclésiastique russe de Pékin, t. IV, in-8°, 460 pages.

Le Département asiatique du Ministère des affaires étrangères de Russie publie, à des époques indéterminées, les travaux des membres de la mission ecclésiastique russe de Pékin. Les trois premiers volumes de cette collection ont paru depuis longtemps, et je ne me propose pas d'analyser

leur contenu. Le quatrième volume contient trois mémoires du révérend P. Palladius, considéré en Russie comme un des premiers sinologues russes, et je crois qu'ils méritent d'être signalés à l'attention des savants. Ces trois mémoires sont : 1° une ancienne relation sur Tchinguiz-Khan; 2° le Si-yu-ki, ou Voyage à l'occident de Tchan-tchoun, et 3° quelques détails sur les musulmans de la Chine.

Le grand conquérant mongol et ses premiers descendants ont dévasté tant de pays divers, que certes ils ne manquent pas d'historiens. Mais tous ces témoins ou ces narrateurs de leurs envahissements connaissaient peu de détails sur la jeunesse de Tchinguiz. Même dans les écrits mongols, tels que l'ouvrage de Sanan-Ssétzen, traduit par Schmidt, et dans l'*Altoun-Tobtchi*, traduit en russe par le lama Gomboïef, nous trouvons peu de renseignements à ce sujet, et encore le peu qu'on y trouve est empreint de l'esprit bouddhique de leurs narrateurs, ce qui rend ces informations très-sujettes à caution. Les biographies chinoises du grand empereur mongol, traduites par le P. Gaubil, Mailly et le P. Hyacinthe, sont si courtes et si confuses qu'on ne gagne presque rien à les connaître. Les sources musulmanes et arméniennes, sans excepter des premières les ouvrages de Rachid-eddine et d'Aboulghazi, se préoccupent beaucoup plus des faits et gestes du puissant conquérant que du passé du pauvre nomade, inconnu encore, et qui se frayait péniblement un chemin à travers mille entraves. Aussi, je dois avouer que pour moi c'était une énigme historique, difficile à expliquer, que l'apparition subite dans les fastes historiques de cette grande et terrible figure de Tchinguiz, entraînant à sa suite, pour conquérir l'Occident, des peuplades primitives qui certes, jusqu'à lui, n'ont jamais songé à subjuguer le monde. C'est précisément ce problème curieux que résout le premier mémoire du P. Palladius.

Un chinois nommé Yan, possesseur d'une fortune colossale, acquise par l'exploitation des mines de sel, avait le goût des livres anciens et curieux. S'étant associé à deux savants

compatriotes, Tchan-mou et Hé-tsu-tao, ils résolurent de publier un recueil d'ouvrages peu connus et qu'ils avaient eu l'occasion de se procurer. Tchan-mou était lié avec le bibliothécaire de la collection des livres de l'académie de Pékin, et il obtint, en 1841, grâce à l'influence de son ami, la permission d'y examiner le grand recueil *Yong-lo-ta-tien*, dont il copia plusieurs parties, et entre autres le Yun-tchao-mi-chi, histoire secrète de la dynastie mongole, traduite du mongol en chinois. Tchan-mou publia cette traduction en 1848, et c'est cet ouvrage que le P. Palladius a reproduit en russe. Le nom de l'auteur de cette biographie n'est pas connu; le docte traducteur russe croit même qu'il faut considérer cet écrit comme un recueil de traditions, ou plutôt de dépositions faites vers l'année 1240, par des témoins oculaires, des événements qu'ils rapportent, ou par leurs proches parents et amis. Dans tous les cas, le style de cette relation porte le cachet d'une naïveté primitive. La vie nomade et pastorale seule a de l'attrait pour l'auteur ou les auteurs de cette relation; et s'il mentionne les hauts faits de son héros en dehors de ses plaines natales, c'est bien plus pour montrer combien il est resté fidèle aux habitudes de sa jeunesse que pour ajouter quelques nouveaux titres à sa gloire. Car, aux yeux de l'auteur, cette gloire avait atteint son apogée le jour où (l'année du tigre 1205, A. D.), ayant subjugué toutes les tribus mongoles, Tchinguiz planta devant sa tente l'étendard orné de queues de chevaux blancs, et fut proclamé empereur. Tout le reste de la vie du grand nomade ne saurait, aux yeux de son historien, rien ajouter à sa renommée. Cet ouvrage me paraît d'autant plus curieux que peut-être, plus encore que l'autobiographie de Timour, il nous initie au secret de la formation d'un grand homme en Orient. Nous voyons la ruse, la patience, la force musculaire, la cruauté, légèrement adoucie par un sentiment inné d'équité, réussir peu à peu à rapprocher des éléments essentiellement hétérogènes, à en former une masse compacte et docile, pour la lancer contre un premier obstacle, dont la disparition facile

donne naissance à une série d'actions terribles, et qui changent la face des choses dans le monde musulman et dans une partie des sociétés chrétiennes. Les notes jointes par le P. Palladius à sa traduction sont presque toujours assez courtes, mais elles sont néanmoins très complètes et fort instructives.

Le second opuscule traduit par le P. Palladius est déjà connu des lecteurs du Journal asiatique; M. Pauthier en a donné une excellente version française dans le numéro de janvier du Journal de l'année 1867, pages 39-86. Le texte interprété par le savant sinologue français est presque en tout conforme à celui qu'a suivi le P. Palladius, si ce n'est que ce dernier est plus complet, car il nous donne les vers composés par Tchan-tchoun pendant son voyage. Ces pièces de vers contiennent une description détaillée de la route suivie par le moine Tao-sse pour se rendre auprès de Tchinguiz-Khan, et complètent ainsi la relation de son voyage, faite en prose par son élève Li-tchi-tchan. Dans une préface placée à la tête de sa traduction, le R. P. Palladius explique d'une manière très-plausible la curiosité bizarre du conquérant mongol de faire la connaissance personnelle d'un paisible moine établi aux bords de l'Océan Pacifique. Il dit notamment que Tchinguiz a eu vent de l'immortalité que les Tao-ssé promettaient à tous leurs adeptes, et qu'il voulait en profiter. Trompé dans son espoir dès sa première conversation avec Tchan-tchoun, qui lui expliqua qu'il s'agissait d'une immortalité purement spirituelle, il le traita néanmoins avec une bienveillance marquée, et le renvoya comblé de cadeaux et de bienfaits, se ménageant ainsi un adhérent puissant dans un pays dont il convoitait déjà la conquête. Le P. Palladius a joint à sa traduction d'excellentes notes qui témoignent de sa connaissance profonde de la géographie de la Chine et de la Mongolie septentrionale. Le seul reproche qu'on peut adresser au savant traducteur, c'est de s'être borné à ne traduire que les millésimes des années chinoises mentionnées dans le texte, sans faire la même chose pour les quantièmes

des mois. Il aurait épargné au lecteur un travail considérable et difficile à faire exactement sans avoir sous la main tous les matériaux qui devaient nécessairement être accessibles et familiers au savant traducteur russe. Cette lacune est d'autant plus regrettable qu'elle fait perdre aux détails climatologiques, botaniques et astronomiques, contenus dans la relation de Li-tchi-tchan, une grande partie de leur intérêt.

Le mémoire du P. Palladius sur les musulmans chinois n'a que 23 pages, mais les renseignements qu'il y communique sont nouveaux et intéressants. Il nous apprend que les musulmans sont assez nombreux au centre de la Chine; qu'on les désigne par le nom de *Hoi-Hoi*, comme leurs coreligionnaires du Turkestan, et aussi par *Hoi-tssi*. L'islamisme est appelé *Hoi-tsao* et *Tsé-tsao* « religion de la défense, » à cause de la prohibition de la chair de porc et du vin. Les historiens chinois rapportent l'arrivée des premiers musulmans en Chine à la fin du VIe siècle de notre ère. L'origine de cette date impossible doit être cherchée en partie dans le sens vague du terme *Hoi-Hoi*, et en partie dans l'ignorance des Chinois de l'histoire des pays occidentaux. Les musulmans chinois ne tardèrent point à profiter de cette erreur, et l'un de leurs écrivains a inséré dans une biographie de Mahomet, qu'il a publiée en chinois, qu'en 587 l'empereur de Chine avait envoyé une ambassade en Arabie pour inviter le Prophète à visiter ses États; mais, ajoute l'auteur, Mahomet s'excusa et envoya à sa place son portrait, peint de façon à disparaître, après un temps voulu, de la toile sur laquelle il était tracé. Cette précaution lui a été dictée par la crainte de voir adorer son image. Nous n'avons pas besoin d'insister sur l'impudence de ce conte. Mahomet est mort le 6 ou 7 juin de l'année 632, dans sa soixante-troisième année et vingt-trois ans après s'être déclaré prophète; donc c'est à l'âge de dix-huit ans qu'il aurait attiré sur lui l'attention de l'empereur de la Chine. Les musulmans chinois prétendent aussi qu'à Si-ngan-fou, près de l'endroit où l'on a constaté l'existence d'un ancien monument chrétien

de l'époque des *Tan*[1], on a découvert un monument musulman de l'an 742 de notre ère. L'inscription de ce monument apocryphe établit que l'islamisme a pénétré en Chine sous la dynastie des *Souï*, sous le règne de l'empereur Kaï-houan, c'est-à-dire entre les années 581 et 600. Enfin les musulmans chinois possèdent un petit ouvrage sur l'origine de l'islamisme en Chine, où il est dit que l'empereur avait envoyé en 628 une ambassade dans les pays musulmans (d'après d'autres exemplaires, à Samarcande), et que cette mission revint accompagnée de trois mille *Hoi-Hoi*. Ces trois mille vrais croyants fondèrent la colonie musulmane en Chine. D'après le P. Palladius, le commencement des rapports suivis des Chinois avec les musulmans remonte à l'époque de la dynastie des Soun, c'est-à-dire au milieu du xe siècle. C'est alors que les premiers navires des marchands musulmans parurent dans les ports du Céleste-Empire. On peut aussi admettre, dit-il, l'opinion des musulmans chinois, d'après laquelle le premier descendant du Prophète vint en Chine vers le milieu du xie siècle. C'était un émir de Boukhara, nommé Soffaïr, forcé de quitter sa patrie, avec sa famille, pour se mettre à l'abri des désordres qui surgirent à cette époque dans la Transoxane. Cette dernière opinion du savant archimandrite me paraît d'autant plus fondée que la fin du xe siècle correspond à l'envahissement de la Transoxane par les hordes d'Ilek-Khan, et que l'historien de Hérat, Mouhammed Fassikh, nous a conservé dans son *Mudjmel* le souvenir d'une importante expédition militaire chinoise dans le Maverannehr, envoyée en 408 de l'H. (1017 A. D.) contre Toughan-Khan, frère d'Ilek et son successeur depuis l'année 403 de l'H.[2] (1012 A. D.).

[1] Voyez G. Pauthier, *De la réalité et de l'authenticité de l'inscription nestorienne de Si-ngan-fou*. Ann. de phil. chrétienne, ann. 1857, t. XV, nos 35, 88, 90, et t. XVI, nos 92 et 94.

[2] Voici ce que nous lisons à ce sujet dans la chronique que je viens de citer: سنه ثمان واربعمایه امدن لشکرگان از چین که با ایشان

Dans le XIIe siècle, les Guins, établis dans le nord de la Chine, avaient formé un corps d'armée pourvu d'armes à feu et dont les soldats étaient des *Hoi-Hoi*, probablement des Persans musulmans. Mais ce n'est que depuis que les conquêtes de Tchinguiz-Khan ont ouvert une large voie de communication entre l'Orient et l'Occident de l'Asie que des masses de Syriens, d'Arabes, de Persans, de Tadjiks et d'Ouighours purent pénétrer dans le Céleste-Empire. Les uns y furent amenés comme prisonniers de guerre, d'autres y vinrent comme marchands, comme artisans, comme soldats ou comme colons. Plusieurs d'entre eux s'établirent en Chine pour toujours, d'autant plus facilement que la dynastie des Tchinguizides les voyait d'un bon œil. La chute de cette dynastie ne leur a pas été nuisible non plus. Pendant quatre siècles, ces étrangers, enviés par les indigènes pour leurs immunités politiques, eurent le moyen de se développer et de s'organiser en une commune populeuse et florissante. Forcés par leur loi religieuse de se marier entre eux, ils perdirent bientôt cette diversité de types qui les différenciait au moment de leur arrivée en Chine, et formèrent ainsi une race nouvelle, distincte des Chinois, et ne rappelant en rien leur origine hétérogène. Le P. Palladius observe qu'on a tort de les nommer Tatares, car ces derniers forment une fraction minime de leur total. Il est bien à regretter que le savant archimandrite ne nous donne point de détails sur quelques traits caractéristiques de ce type nou-

صد هزار خرگاه بود وحرب ایشان با طوغان خان وبعد از محاربات فرار کفار چین وفتح طوغان خان ولشکر اسلام واسیر وبُرده بسیار مسلمانان افتاد, c'est-à-dire : «Année 408. Arrivée d'une armée considérable de la Chine, accompagnée de 100,000 tentes de nomades. Ils attaquent Toughan-Khan, et, après plusieurs combats, les infidèles de la Chine s'enfuirent. Victoire remportée par Toughan-Khan et les troupes musulmanes, qui firent à cette occasion de nombreux prisonniers, et s'emparèrent d'un immense butin.»

veau; il se borne à observer que, comme ils se décident maintenant à prendre des concubines chinoises, le type chinois commence à se propager parmi eux.

La révolution qui éclata en Chine au XVIIe siècle, et qui y amena la dynastie mandchoue, trouva les musulmans chinois forts et prospères. Les empereurs de cette branche souveraine respectèrent, au commencement, les droits et les priviléges accordés par leurs prédécesseurs à leurs sujets musulmans. Ils surent prudemment résister à la pression qu'exerçaient sur eux les mandarins chinois pour obtenir des décrets nuisibles aux musulmans, tels que des ordres de fermer leurs mosquées, pour les assimiler aux sectaires dont les croyances étaient reconnues dangereuses à l'État, etc. Les mandarins voulaient à toute force faire disparaître l'islamisme et obliger les musulmans à rentrer dans le droit commun et à s'amalgamer complétement avec les populations qui les entouraient. Cet ordre de choses dura jusqu'aux vingt dernières années du XVIIIe siècle. A cette époque une colonie d'Ouighours musulmans, venue du Khamoul et établie à Salar, dans les provinces nord-ouest de l'empire, au milieu des Tangouts à demi barbares, s'insurgea contre le gouvernement impérial. Ce soulèvement, de courte durée, fut noyé dans le sang des rebelles, et, quoiqu'il fût purement local, il eut des résultats désastreux pour tous les mahométans de la Chine. Le gouvernement impérial leur interdit le pèlerinage à l'Occident, défendit l'accès des moullahs étrangers sur le territoire de l'empire, et retira la permission, accordée jadis aux musulmans, de construire de nouvelles mosquées. Ces sévérités forcèrent les musulmans chinois à se tenir tranquilles pendant très-longtemps. Même les troubles du Turkestan chinois n'ont eu aucun retentissement parmi eux. Ce n'est que dans les dernières années qu'ils commencèrent à s'agiter, et jusqu'à présent les provinces qu'ils habitent ne sont pas complétement pacifiées. Les musulmans expliquent leur rébellion par les nombreuses vexations et les outrages sanglants qu'ils enduraient de la part des

employés chinois; mais, d'après l'opinion du P. Palladius, il paraît plus probable d'attribuer ces désordres, au moins en grande partie, aux instigations des insurgés chinois.

Le P. Palladius termine son intéressante notice par quelques détails sur la littérature des musulmans de la Chine. D'après lui, le premier ouvrage musulman chinois parut en 1642. Son auteur, Van-daï-yuï, essaye d'établir des rapports intimes entre la doctrine de Confucius et la loi de Mahomet. Bientôt après parut un ouvrage volumineux intitulé: *Boussole de l'islamisme*, formant tout un corps de doctrine religieuse. Il a pour auteur un nommé Youssouf, natif du Yun-nan. Le but de l'auteur était d'offrir son livre à l'empereur Kan-si, afin d'obtenir un titre honorifique semblable à ceux qu'on donne aux descendants de Confucius. Son espoir reposait sur une généalogie qu'il introduisit dans l'exposé de la loi musulmane et où il essaye d'établir sa propre descendance d'Adam, dans la quatre-vingt-quinzième génération, et de Mahomet, dans la quarante-cinquième. Mais cette démarche n'eut pas de succès, et il quitta la capitale, comme il le dit lui-même «en versant un torrent de larmes amères.» L'ouvrage qui jouit de la plus grande réputation parmi les musulmans de la Chine est une compilation théologique faite par Lutsi-len, au commencement du XVIII[e] siècle. Ce livre se compose d'une biographie très-détaillée de Mahomet, qui occupe près de 1300 pages, d'un exposé des principes de l'islamisme, 500 pages, et d'un mémoire sur la philosophie de l'islam, 200 pages. L'auteur, auquel ses coreligionnaires décernent le titre d'apôtre de la religion, donne sur son compte les détails suivants: «J'ai employé huit ans à l'étude de tous les livres de Confucius, en six ans j'ai étudié tous les livres musulmans, trois ans me suffirent pour examiner tous les livres bouddhiques, un an pour les écrits des Tao-ssé, et enfin j'ai lu cent trente-sept ouvrages européens. J'ai parcouru toutes les parties de la Chine, j'ai visité les bibliothèques, recherchant partout des livres de notre religion, et j'ai enduré beaucoup

de reproches de mes parents pour l'ardeur que je déployais à m'occuper exclusivement de travaux spéciaux et sans profit matériel. »

Le troisième et dernier ouvrage musulman chinois cité par le P. Palladius est un opuscule de Tsin-beï-gao, qui occupait à Pékin, dans la première moitié du XVIIIe siècle, le poste d'interprète. Ce petit volume est intitulé : *De la vraie signification de la religion musulmane.* C'est une apologie de l'islamisme, destinée à combattre les épigrammes et les reproches adressés souvent aux musulmans par les Chinois. Le style de cette brochure est calme et modeste.

Le P. Palladius renonce à donner le chiffre exact de la population musulmane en Chine; mais comme le rapport entre le nombre des mahométans et des Chinois établis dans les villes est connu officiellement, étant appliqué, avec les restrictions voulues, aux populations rurales, il permet de renfermer ce chiffre entre les limites de trois et quatre millions d'individus. Ils sont tous sunnites, du rite hanéfite; on prétend qu'il y a aussi des chiites en Chine, mais le savant archimandrite n'a jamais pu constater la réalité de cette assertion.

Les Chinois nomment les mosquées *lin-bai-ssy*, c'est-à-dire « lieu de salutation ». Les prêtres musulmans portaient, sous la dynastie mongole, le titre de *tachiman*. Sous la dynastie des Ming, on connaissait le titre de moullah (*man-la*); maintenant on les désigne par le mot *akhound*. L'occupation principale des musulmans chinois est le commerce des bêtes à cornes et des chevaux. Dans le Chan-si, ils cultivent l'opium, mais exclusivement pour leur propre usage. Jadis ils avaient le monopole de la vente de la rhubarbe à Kiakhta; et, quoiqu'on ne trouve pas dans leur communauté de grands capitalistes comme parmi les négociants chinois, ils jouissent tous d'un certain bien être.

Chartes recueillies et publiées par la Commission archéographique du Caucase, présidée par M. le conseiller d'État Adolphe Berger. *Archives du lieutenant de S. M. l'Empereur de Russie dans le Caucase.* Vol. Ier, in-fol. de IX-816 p. plus les index et une carte.

Tous ceux qui se sont occupés de l'histoire de l'Orient musulman connaissent les côtés faibles des grands recueils historiques arabes, persans et turcs. Aussi personne ne doute que l'archéologie et la numismatique orientales ne soient des auxiliaires puissants et indispensables de toute recherche historique, et l'on ne manque pas d'excellents travaux de ce genre. Plus tard on a songé à recueillir les inscriptions musulmanes, et elles contribuèrent, dans la limite de leur valeur, à éclaircir et à rectifier quelques points douteux des généalogies orientales et de la chronologie de l'histoire des peuples musulmans. Les chartes orientales ont été, à grand tort, assez négligées jusqu'à ce jour. Le recueil dont je viens de transcrire le titre est, à ma connaissance, le premier essai d'une publication officielle de ce genre. Si l'on excepte les nombreuses chartes géorgiennes publiées par M. Brosset, et quelques travaux érudits sur des documents isolés, tels que lettres de souverains orientaux adressées à des rois européens, des patentes délivrées par les gouvernements arabe, mongol et autres, je crois qu'on a le droit de poser en principe que, jusqu'à ce jour, aucune puissance européenne, succédant dans la domination des provinces musulmanes aux gouvernements indigènes, n'a songé à recueillir et à publier les archives de ses prédécesseurs, au grand détriment de l'histoire des pays conquis ou annexés. Ainsi, pour citer un fait, je ne parlerai que de la masse de documents judiciaires et administratifs qui ont passé sous les yeux des membres de la mission militaire et politique du major D'Arcy Todd, à Hérat, en 1840 et 1841. Ces documents contenaient des faits isolés, il est vrai, mais d'une

grande importance comme témoins irrécusables d'un passé intéressant non-seulement pour l'histoire locale de *Hérat*, mais aussi pour l'histoire générale de l'Asie centrale. On s'est contenté de les examiner sans en prendre copie, et certainement sans avoir jamais songé à les publier. Qui peut dire maintenant ce que sont devenues les archives de Tippo-Saïb, de Rundjeet-Singh, du dey d'Alger et de tant d'autres?

Nous devons donc savoir gré à l'administration civile du Caucase d'avoir pensé à introduire le public dans les archives dont elle a hérité des rois de Géorgie. La partie persane et turque de ce recueil n'est pas considérable, elle se compose de quatorze chartes, dont la plus ancienne ne remonte guère au delà du règne de Chah-Sefi. Mais néanmoins on trouve dans ces documents des faits curieux qui illuminent l'époque à laquelle ils se rapportent de clartés qu'on chercherait en vain dans les Annales. Ainsi, quand nous voyons que le schah de Perse destitue un patriarche géorgien, parce que celui-ci a cru au-dessous de sa dignité d'aller le premier saluer un khan des plus obscurs, envoyé comme gouverneur persan de Tiflis, on comprend l'état d'abaissement moral et politique de la communauté chrétienne en Géorgie, pendant les dernières années de l'existence du royaume vassal de la Perse.

M. Berger, président de la commission archéographique du Caucase, avantageusement connu déjà par ses nombreux travaux de philologie et de géographie orientales, n'a rien omis pour rendre ce recueil profitable à la science. Des index fort bien faits facilitent les recherches des noms propres d'hommes et de localités mentionnés dans ce recueil. Une bonne carte de l'isthme caucasien, imprimée en lithochromie, donne, pour l'époque des chartes contenues dans le premier volume, les limites des divisions administratives du pays, changées depuis longtemps et difficiles à rétablir sans ce secours. Les traductions russes des documents orientaux sont faites avec beaucoup de soin et d'exactitude; la forme des documents est indiquée avec précision, et partout

où l'on a pu le faire, les légendes des cachets orientaux sont fidèlement transcrites.

Je termine en observant que le volume est parfaitement bien imprimé, sur beau papier, et qu'il est orné d'un riche frontispice et d'un portrait du général Knorring, premier commandant en chef de l'armée du Caucase. Les volumes suivants comprendront des documents modernes; mais je suis néanmoins certain que les philologues orientaux les accueilleront avec intérêt, car ces volumes ne manqueront pas de contenir beaucoup de pièces arabes rédigées dans le Daghestan, et un nombre considérable de documents persans et turcs émanant des chancelleries des Chahs de Perse, des Sultans et des offices des Pachas turcs de l'Asie Mineure.

N. DE KHANIKOF.

Praktisches Handbuch der osmanisch-türkischen Sprache, von Dr A. Wahrmund. Un vol. in-8°, Giessen, 1869.

L'auteur, qui est professeur à l'Université de Vienne et déjà connu par la publication d'un *Manuel de l'arabe moderne*, s'est proposé, comme le titre l'indique, de mettre entre les mains de ceux que la politique ou le commerce attirent dans l'empire ottoman un guide pratique adapté aux méthodes d'enseignement usuel et ne séparant jamais l'application de la théorie. Peut-être même, pour rester dans les limites qu'il s'est tracées, aurait-il pu donner moins de développements aux deux langues arabe et persane, qui ne jouent dans l'usage qu'un rôle secondaire. Le langage fleuri du *sadr-aazem*, le style littéraire des *khatti-chérifs*, n'est pas ce que recherchent le voyageur ni l'étudiant qui veulent acquérir un instrument et non une science.

Le manuel est divisé en trois parties. La première renferme l'exposition grammaticale, pour laquelle l'auteur a consulté le petit traité de Fuad et Djevdet, le seul publié en

turc jusqu'à ce jour, et dont une traduction allemande a été donnée par M. Kellgren en 1855. L'analyse du verbe est ce qu'il y a de moins heureux dans l'ouvrage des deux Efendis, et M. Wahrmund a bien fait de chercher ailleurs, dans Redhouse surtout, le tableau complet de la conjugaison. Pour la syntaxe, cette partie si difficile et encore si imparfaitement étudiée de la grammaire ottomane, l'ouvrage de Mirza Kazem Beg intitulé : *Grammaire de la langue turque-tartare* paraît avoir été mis principalement à contribution. Partout, dans cette première partie, on sent l'influence de l'excellente méthode Ollendorf : chaque règle trouve immédiatement son application dans une série d'exemples qui peuvent servir aussi d'exercices de conversation. La vocalisation, qui se lie étroitement au système des langues tartares et en explique tant d'irrégularités apparentes, l'accentuation et la quantité sont étudiées ici avec beaucoup de soin, d'après la savante grammaire de Redhouse et le recueil des proverbes ottomans publié, il y a trois ans, pour l'école des Jeunes de langues de Vienne. L'orthographe, encore si peu fixée, n'y est pas moins finement observée, et l'heureuse précaution de placer les variantes à côté de la forme la plus usitée permet au lecteur de marcher d'un pas plus ferme sur ce sol mouvant et de feuilleter d'une main plus assurée les dictionnaires où ces variantes sont rarement indiquées.

La seconde partie renferme : 1° Un vocabulaire des termes usuels, où nous retrouvons sans regret les nomenclatures données par Guzel-Oglou dans ses *Nouveaux dialogues français*, devenus très-rares (Galata, 1852); 2° plusieurs dialogues tirés des recueils de ce genre publiés en Orient et en Europe, et auxquels l'auteur aurait pu donner un caractère moins banal, s'il avait puisé dans son propre fonds et consulté ses souvenirs. Car, bien que la préface ne nous l'apprenne pas, il est naturel de supposer que, pour écrire un ouvrage de ce genre, il faut avoir passé de longues années et vécu au cœur même du pays dont on nous enseigne la langue vivante. Nous n'aimons guère les facéties de Nasr ed

dîn Khodja qui font suite aux dialogues. Le caractère niais ou obscène, le style vieilli de ces historiettes auraient dû les faire écarter, au profit de morceaux non moins faciles et de meilleur goût que les recueils périodiques ou les ouvrages populaires publiés dans ces dernières années offraient à profusion. Le texte du traité de commerce entre l'Angleterre et la Porte termine utilement cette seconde moitié du manuel. Enfin un supplément intitulé : *Clef de la grammaire pratique* présente la traduction turque des exercices allemands, la transcription et deux versions, l'une littérale, l'autre plus libre, des exercices turcs.

Cette analyse brève mais fidèle du *Manuel* prouve l'éclectisme de l'auteur et les services que lui ont rendus les travaux de ses devanciers. Cependant l'habileté avec laquelle il a coordonné ses matériaux, sa méthode lumineuse, la variété des exemples constituent sa propre originalité et font de son livre le plus utile et le plus sûr des ouvrages élémentaires publiés jusqu'à présent sur la langue osmanli. Il se recommanderait mieux encore si le prix en était moins élevé ; mais ce serait être trop exigeant que de demander à l'initiative individuelle ce que l'association peut seule donner, au prix de tant d'efforts et de sacrifices presque toujours méconnus.

BARBIER DE MEYNARD.

NOTES ÉPIGRAPHIQUES.

VII. LES VERS PHÉNICIENS DANS LE *PHŒNULUS* DE PLAUTE [1].

Le document phénicien qui fait l'objet de cette note n'est pas un monument épigraphique. Cependant il a toujours eu le privilége d'être traité comme tel, parce qu'il est le seul et unique débris de la littérature phénicienne qui se

[1] Voir, pour les variantes et tout l'*apparatus criticus* de ces vers, Movers, *Die punischen Texte im Pœnulus des Plautus* (Breslau, 1845), p. 17-24.

soit conservé écrit dans un livre au lieu d'être gravé sur une pierre.

Les efforts qui ont été faits jusqu'à ce jour pour l'interprétation des dix vers que Plaute met dans la bouche du malheureux Carthaginois, ont été, à part quelques fragments, très-peu heureux, et tout nouvel essai tenté dans cette voie a pu plus facilement découvrir les erreurs commises par les tentatives antérieures qu'échapper aux critiques sévères qui devaient l'atteindre à son tour. Aussi, pour éviter de justes représailles, nous ne pensons pas à critiquer nos devanciers, et nous préférons demander l'indulgence de nos lecteurs pour la nouvelle transcription que nous leur proposons. Nous ne nous flattons pas d'avoir rétabli partout et exactement le texte primitif; mais nous croyons nous être garanti des phrases barbares et surtout peu sémitiques qu'on lui a souvent prêtées.

Nous faisons précéder notre interprétation de quelques réflexions générales :

1. Le comique latin, en introduisant dans sa pièce un Carthaginois qui s'exprime dans son propre idiome, a dû, à moins d'être versé lui-même dans la langue phénicienne, s'adresser à Rome à quelque lettré de Carthage, pour se faire composer la tirade de son personnage. Il a été obligé ensuite, pour la représentation de sa comédie et pour l'usage de l'acteur chargé du rôle, de faire transcrire l'original phénicien en caractères latins. Si l'on considère les difficultés qu'éprouvent encore aujourd'hui les savants, malgré l'extension des connaissances philologiques, pour s'entendre sur la meilleure méthode de rendre les sons et articulations sémitiques par des caractères indo-germaniques, on peut présumer que, dans la transcription des vers du *Pœnulus*, l'arbitraire a dû dès le début occuper une grande place, et que la même lettre phénicienne n'a pas toujours été remplacée par une lettre latine qui y répondît exactement. Pour les lettres gutturales et sifflantes surtout l'alphabet latin était tout à fait insuffisant.

2. L'acteur qui jouait le rôle du Carthaginois était sans doute, pour plaire aux spectateurs romains, forcé de rendre son personnage ridicule. A Rome on n'avait pas d'entrailles pour l'ennemi abattu qui avait eu le tort de s'être rendu trop longtemps redoutable. La prononciation du phénicien fut donc chargée, et l'histrion, pour faire rire son public en débitant les vers puniques, remplissait sa tirade de sons gutturaux et sifflants, là même où ils ne se trouvaient pas dans l'original. On n'a qu'à se rappeler sous ce rapport la manière dont nos acteurs traitent aujourd'hui l'anglais ou l'allemand qu'ils rencontrent dans leurs rôles. Notre texte peut bien porter quelques traces de ces altérations volontaires, qui formaient autant d'indications fournies par celui qui avait créé le rôle pour ceux qui devaient le jouer après lui.

3. Le phénicien paraît avoir été pauvre en voyelles, et il a fallu en ajouter dans la transcription pour que des hommes qui ignoraient complétement cette langue pussent le prononcer. Il doit donc être permis de négliger un grand nombre de voyelles dans l'œuvre de restitution que nous entreprenons, et, d'un autre côté, on sera obligé d'être bien circonspect pour les inductions grammaticales qu'on voudrait tirer d'un texte aussi tourmenté[1].

4. Mais à part ces circonstances qui contribuaient à défigurer la composition phénicienne, les copistes semblent avoir respecté autant que possible la forme traditionnelle du morceau. On est étonné d'abord combien les manuscrits fournissent peu de variantes pour nos dix vers; car on n'appellera pas ainsi les différentes divisions, tout à fait arbitraires, qu'on a établies entre les groupes des mots et des

[1] Depuis Movers, *Encyclopädie*, art. *Phœnizien*, on n'a pas cessé de tirer de notre texte des conclusions pour la ponctuation et la prononciation du phénicien. Notre texte peut servir pour corroborer des données qui se trouvent déjà ailleurs, mais il ne doit pas être employé à établir des faits qu'il fournirait seul. Cette incertitude de la ponctuation ne nous permet pas d'insister sur le fait que notre transcription permet de diviser chacune des dix lignes du texte phénicien en treize ou quatorze syllabes.

lettres. Cependant, en réfléchissant, on s'explique cet accord presque parfait entre les manuscrits par l'attention particulière qu'on a naturellement portée à des passages qu'on ne comprenait pas, et où il a fallu copier fidèlement et scrupuleusement lettre par lettre, sans pouvoir se laisser aller à ces écarts et à ces négligences que produit généralement l'intelligence insuffisante qu'a le copiste du texte qu'il transcrit, ou à la confusion qu'il met machinalement entre deux mots qui lui sont également connus.

5. Nous pensons que notre texte latin n'a été composé qu'après coup, comme traduction du phénicien. Plaute faisait ainsi expliquer à son auditoire les paroles prononcées par le Carthaginois et inintelligibles au public romain. Nous nous appuyons pour la priorité du phénicien sur le raisonnement suivant: En comparant les deux textes, on voit de suite que le latin a un vers de plus que le phénicien; celui-là a onze vers, tandis que celui-ci n'en a que dix[1]. Si le contenu est néanmoins, comme nous devons le supposer, exac-

[1] Voici d'abord les vers latins et ensuite la transcription du phénicien :

Deos deasque veneror qui hanc urbem colunt,
Ut quod de mea re huc veni, rite venerim.
Measque hic ut gnatas, et mei fratris filium
Reperire me siritis : di vostram fidem!
Quæ mihi surruptæ sunt, et fratris filium;
Sed hic mihi antehac hospes Antidamas fuit.
Eum fecisse aiunt, sibi quod faciundum fuit.
Ejus filium esse hic prædicant Agorastoclem :
Deum hospitalem ac tesseram mecum fero :
In hisce habitare monstratu 'st regionibus.
Hos percunctabor, qui hinc egrediuntur foras.

Ythalonimualonuthsicoratisimacomsyth
Chymlachunythmumisthyalmythibariimischi
Liphocanethythbinuthiiadaedinbinui
Bymarobsyllohomalonimubymysyrthoho
Bythlimmothyunoctothuulechantidasmachon
Yssiidobrimthyfelythchylyschonthemliphul
Uthbinimysdiburthinnocuthnuagorastocles
Ythemanehtihychirsælychotsithnaso
Bynuyidchillukilygubulimlasibithym
Bodyalitheraymnynuyslymmonchotlusim.

tement le même des deux côtés, il faudrait conclure que Plaute n'a pas pu faire entrer complétement le sens d'une ligne phénicienne dans un seul vers latin. Or, en examinant les vers 3 et 5 du morceau latin, on reconnaît facilement que les mots *et fratris filium* du vers 5 sont une répétition inutile de ce qui se trouve déjà dans le vers 3, et que, si l'on avait pu, sans léser les limites de la prosodie, placer dans ce dernier vers après *gnatas* l'adjectif *surruptas*, le vers 5 serait devenu tout à fait superflu. Mais le texte phénicien ajoute en effet un équivalent de *surruptas* au mot qui dans la ligne 3 répond à *gnatas* et supprime ensuite la cinquième ligne. Il s'ensuit donc, à notre avis, que nos vers latins n'ont été écrits que pour servir de version au texte phénicien.

Voici maintenant notre transcription en caractères hébraïques, suivie d'une traduction française et de quelques courtes notes explicatives :

איתּ אֱלֹנִם ואלנת שְׁחַרְתִּי במקום זאת
כִּי יִמְלְכוּן אית מְמוּשְׁתִי אֶל מוּל דְבָרֵי מוּשִׁי
לִפְגֹעַ הֵנָּת אית בנותַי הַתֹּעֹת עִם בֵּן אָחִי
בְּמַאֲרָב אשׁ(ר) לָהֶם אֱלֹנִם וּבְמִסְתָּרִם
בָּאִית לְמַעֲרָם מַדַעַת הָלַךְ אנטדמס כֵּן
אִישׁ ו דְבָרִים פָּעַל אית כָּל אשׁ(ר) כֵּן תם לִפְעֹל
עוֹד בְּנָם יֵשׁ דֵבֶר בֵּן מַדְעָתֵנוּ אגרסטקלס
אִית אֱמוּנָתִי הִיא חֶרֶם הֲלָכוּת זאת (אנכי) נשָׂא
בִּינוּ אית כָּל אֵלֶה הִיא לוֹ גְבָלִים לָשֶׁבֶת תם
בְּעָדַי עַל אֶתֶר אֱמוּנֵנוּ אֶשְׁאַל הַמָּשׁוּת לחוּצִים

Je prie les dieux et les déesses dans ces lieux,
Pour qu'ils dirigent mon chemin vers le but pour lequel je suis venu,
Afin de rencontrer ici mes filles qui se sont égarées en même temps que le fils de mon frère,

Dans l'endroit qui, ô dieux! leur sert de cachette et d'abri.
Ici vivait autrefois Antidamus, mon hôte;
Cet homme, dit-on, a fait tout ce qu'il a dû faire;
Encore disent-ils parmi eux qu'Agorastocles est le fils de notre hôte.
Je porte le signe de mon alliance, la médaille du voyageur.
On m'a indiqué tout cela comme des propriétés qu'il habite;
Me trouvant sur la terre de nos alliés, je veux interroger celles (les femmes) qui sortiront dans la rue.

Ligne 1. La racine שחר a surtout le sens de « chercher Dieu pour se le rendre favorable. » Si on lit זכרתי, il faudrait donner à ce mot plutôt la signification qu'il a en arabe, où ذكر veut souvent dire « louer, prier (Dieu). » — Mieux vaudrait : אש במקום זאת. Supposer la phrase sans préposition, ce qui se rapprocherait le plus du texte, serait difficile.

Ligne 2. מלך dans le sens de *regere*, en français « diriger. » — *Mumisthi* et *misehi*, dans la partie punique, répondent évidemment à *veni* et *venerim* dans le vers latin. Je regarde ממושה (en phénicien : ממשת), formé du verbe מוש, exactement comme מנוחה de נוח. Gesenius dit, dans son *Thesaurus*, que מוש n'a pas son pareil dans les langues congénères; je crois, au contraire, qu'il répond à مشى « aller. » Dans les verbes qui expriment un mouvement, dans les langues sémitiques, la direction du mouvement n'est déterminée que par les prépositions qui les suivent (en arabe الى et عن, cf. عزل, نزع, et autres, et en latin : *accedere* et *discedere*, etc.). Si מוש (cf. aussi משה), dans les Écritures, signifie *recedere*, c'est qu'il y est presque toujours suivi de מן; je n'hésite donc pas à lui attribuer ici le sens de « venir. » A côté du nom et de l'infinitif que fournit notre vers, nous avons, plus loin, le participe המשות, de la même racine.

Ligne 3. הנת, forme phénicienne pour הנה. — התעת « qui errent, sont égarées, » répond le mieux aux lettres de la transcription. Le sens du mot *surruptæ* serait mieux rendu, en hébreu, par הנִגְבת, ou השביות (cf. *Genèse*, XXXI, 26). Voyez du reste, sur cette ligne, ci-dessus, p. 87.

Ligne 4. Cette ligne ne semble offrir aucune difficulté.

Ligne 5. בוה=באית, dans le sens de פה. Dans l'inscription d'Ipsamboul, on voit de même באית. Dans la langue de la Mischna, la rédaction de Babylone a כאיזה צד=כיצד, tandis que celle de Jérusalem porte באיזה צד. — Les deux mots réunis de מרעת הלך, dont le premier se rencontre *Ruth*, III, 2, et le second II *Samuel*, XII, 4[1], donnent ensemble fort bien le sens du latin « hospes, » qui n'a pas d'équivalent, en hébreu, pour la signification particulière que les anciens attachaient à ce mot. Peut-être aussi faudra-t-il adopter אחות (en hébreu post-biblique אחוּה) « fraternité », et puis « frère, ami, » dans cette ligne et ligne 7; ce mot répondrait mieux au texte.

Ligne 6. Voyez, sur cette ligne, Munk, *Palestine*, p. 87, note.

Ligne 7. Sur בנם pour בהם, voyez dans l'inscription d'Aschmoun'azer, *Journal asiatique*, 1868, I, p. 99 et suiv. — Les mots יש דבר se retrouvent, dans ce sens, *Ecclésiaste*, I, 10, d'après la leçon des Septante.

Ligne 8. Le חרם הלכות est bien la *tessera hospitalis* de la version latine. Le second de ces deux mots est la forme abstraite de la même racine que nous avons déjà vue dans la ligne 5. — Pour parfaire le sens de *mecum fero*, j'ai été obligé de suppléer le pronom personnel de la première personne. Cependant on pourrait lire dans l'aoriste נִשָּׂא, pour indiquer l'habitude qu'avaient en effet les voyageurs de porter constamment sur eux leurs médailles, afin de s'en servir au moment opportun. Dans ce cas, le pronom devient superflu. Le passage du singulier au pluriel pour la personne qui parle n'a absolument rien d'extraordinaire, et se retrouve plusieurs fois dans notre morceau.

Ligne 9. בינו, de בון, comme קִימוּ de קום. (Voy. *Esther*, IX, 27 et 31.)

[1] Le mot *uulech*, dans le sens de « voyageur, » se lit aussi act. V, sc. II, v. 49. (Voy. Movers, *Die punischen Texte*, etc. p. 120.)

Ligne 10. אתר se trouve, en hébreu, seulement au pluriel, *Nombres*, XXI, 1. Le mot est d'un usage très-fréquent en araméen, et se rencontre souvent dans les inscriptions néo-puniques. — Sur חמשות, voir ligne 2. — En hébreu, on se sert du singulier לחוץ, et plus souvent encore de החוצה, puis le pluriel s'y forme avec la terminaison féminine חוצות, et prend la signification de « rues. »

J. DERENBOURG.

SOLEMNIA SEMISECULARIA UNIVERSITATI LITTERARIÆ BORUSSICÆ RHENANÆ, ANTE DECEM LUSTRA CONDITA, CELEBRANTI, PIIS VOTIS CONGRATULATUR ACADEMIÆ LUDOVICIANÆ GIESSENSIS RECTOR CUM SENATU. INEST DAULETSCHAHI VITA, POETÆ PERSICI ANVARI, A VULLERSIO EDITA. Giessæ, 1868. In-8°, VII, 28 et 11 pages.

L'Université de Bonn ayant célébré, le 2 août 1868, le cinquantième anniversaire de sa fondation, les autres Universités allemandes ont envoyé à cette fête, selon un ancien et pieux usage, des députés et des congratulations imprimées. Ces pièces ne consistent jamais uniquement en compliments, mais contiennent toujours une dissertation scientifique. Ces brochures de circonstance sont souvent fort intéressantes, et comme elles se répandent peu et se perdent facilement, il est bon d'en tenir note au moment de leur publication.

L'Université de Giessen avait envoyé à Bonn M. Vullers, qui s'est servi de cette occasion pour publier la brochure dont le titre se trouve à la tête de cette notice, et qui contient le texte, auparavant inédit, et la traduction de la Vie d'Anvari par Dauletschah; le texte est accompagné de variantes tirées du manuscrit de Paris et de quelques extraits des poésies d'Anvari, que l'éditeur a trouvés cités dans le *Bahari Adjem* et le *Ferhengui Schoouri*. La biographie

d'Anvari par Dauletschah est fort courte et peu satisfaisante et le traducteur s'est appliqué à lui donner un peu plus de consistance par son commentaire.

En énumérant le petit nombre de poésies d'Anvari qui ont été publiées jusqu'ici, M. Vullers ne mentionne pas une édition du Divan qui a paru à Tebriz, in-8°, en lithographie Il est très-probable qu'on en a publié d'autres en Perse ou dans l'Inde; mais ces éditions arrivent si tard et si accidentellement en Europe, qu'on ne peut jamais être sûr d'être bien informé.

J. Mohl.

Eine unedirte lykisch-griechische Bilinguis, mitgetheilt von W. Pertsch. In-8°, 10 pages et 1 planche. (Sans date ni lieu d'impression.)

Beaucoup de nos lecteurs ont probablement remarqué au British Museum une inscription bilingue, lycienne et grecque, malheureusement très-fruste dans ses deux parties. Sir Ch. Fellows en avait fait la description, indiqué le sujet et fixé la date entre 340 et 336 avant notre ère; mais elle n'avait pas été publiée. M. Pertsch la reproduit aujourd'hui d'après une empreinte, et la commente brièvement et autant que le permet le déplorable état dans lequel elle se trouve. Mais, en pareille matière, on ne doit négliger aucun document, car même le plus insignifiant apporte quelque enseignement, surtout quand il est bilingue. Il faut savoir gré à M. Pertsch de cette contribution à une étude aussi difficile et aussi curieuse que celle des inscriptions lyciennes.

J. Mohl.

JOURNAL ASIATIQUE.

FÉVRIER 1869.

DEUX TEXTES ÉPIGRAPHIQUES

DÉCOUVERTS RÉCEMMENT DANS LA TRANSCAUCASIE.

J'ai reçu de Tiflis la note ci-dessous extraite des publications de la Société de géographie de Tiflis et accompagnée de la photographie des deux inscriptions. J'ai soumis ces pièces à M. Léon Renier, qui a bien voulu y ajouter ses observations, et je publie le tout avec un *fac-simile* de ces deux inscriptions, qui sous plusieurs rapports intéressent l'histoire de l'Orient.

J. Mohl.

Le hasard vient de mettre à découvert entre Tiflis et Metskhéta, à six kilomètres de cette dernière ville, et sur la route qui côtoie la rive droite du Kour (Cyrus), une inscription grecque gravée sur pierre qui offre le plus grand intérêt pour l'histoire ancienne de la Géorgie. Dans un coude que forme le fleuve, se dresse un rocher fort élevé, dont la base formait obstacle sur la route et en rétrécissait la largeur. L'administration russe, ayant résolu de faire élargir ce passage, confia à des Grecs d'Akhaltzikhé le soin de miner ce rocher et de le faire

sauter. Après l'explosion, les ouvriers virent tomber sur la route même une dalle carrée portant une inscription conçue dans leur idiome maternel, ce qui leur causa un grand étonnement. Ils donnèrent immédiatement avis de cette découverte à M. Khatisian, membre de la Société de géographie de Tiflis, qui se rendit sur les lieux et prit une copie de l'inscription. En même temps, le général J. de Bartholomæi, informé de cette découverte, examina attentivement le texte épigraphique en question, et ayant lu les noms de l'empereur Vespasien, de Titus, de Domitien, de Pharasmane, de son fils Mithridate et de la reine Iamasda, il ordonna le transport du monument à Tiflis et le fit déposer au musée Caucasien. La section archéologique de la Société géographique de Tiflis chargea immédiatement le savant général de lui faire un rapport sur l'inscription historique de Metskhéta, et c'est le résumé de ce travail, extrait du bulletin de cette compagnie (Tiflis, 1867, in-8° de 19 pages avec une planche) qui fait le sujet de la présente note.

La date de l'inscription est déterminée très-sûrement par les titres de l'empereur et de Titus; mais en ce qui concerne Domitien, il y a une erreur pour les années de son consulat, ce qui n'empêche pas de fixer la date du monument à l'an 75 après J. C. (828 de Rome). Cette année fut signalée par une incursion des Alains chez les Parthes et par une démarche que Vologèse tenta auprès de Vespasien, afin d'obtenir des secours de l'empereur.

Celui-ci était indécis; mais Domitien, jaloux de la gloire de son frère Titus, essaya d'obtenir le commandement des troupes destinées à entrer en campagne en Orient. Toutefois ses projets ne se réalisèrent pas, car les pourparlers des Parthes avec les Romains aboutirent finalement à un refus. Vologèse parvint cependant à expulser seul les Alains, et pour se venger de l'échec qu'il avait éprouvé à Rome, il se prépara à envahir les provinces orientales de l'empire. Nul doute que Vespasien ne prît des mesures pour parer le coup, et il est probable qu'une de ces mesures consista dans un rapprochement avec le roi des Ibères Mithridate, qui naturellement songea à couvrir sa capitale Metskhéta et pria l'empereur de l'aider à élever la fortification qui défendait l'entrée de la vallée étroite où l'inscription a été trouvée. L'endroit choisi pour élever cette défense était avantageux au point de vue stratégique; mais cette forteresse dut être construite à la hâte, car il n'en reste aucune trace. Probablement lors de la destruction de ce fort avancé, la dalle sur laquelle est gravée l'inscription tomba dans une fissure du rocher, où elle a été préservée contre les intempéries des saisons. Ce fait paraît certain si l'on examine les parties altérées et conservées de la pierre : le haut, étant exposé au passage des eaux pluviales, a été rongé, et le reste est dans un parfait état de conservation.

FAC-SIMILE.


ΡΟΥΓ
ΑΣΤΟΣ
ΣΔΗΜΑΡΧΕΗ
ΣΑΥΤΟΚΡΑΤΟΡΤΟ
ΙΔ·ΥΠΑΤΟΣΤΟΑΠΟΔΕΔΕΙΓΜΕ
ΝΟΣΤΟ·Ζ·ΠΑΤΗΡΠΑΤΡΙΔΟΣΤ
ΤΗΣΚΑΙΑΥΤΟΚΡΑΤΩΡΤΙΤΟΣΚΑ
ΣΕΒΑΣΤΟΥΥΙΟΣΔΗΜΑΡΧΗΣΕ
ΟΥΣΙΑΣΤΟ·Ε·ΥΠΑΤΟΣΤΟΑΠΟ
ΔΕΔΕΙΓΜΕΝΟΣΤΟ·Ε·ΤΕΙΜ
ΣΚΑΙΔΟΜΙΤΙΑΝΟΣΚΑΙΣΑΡΣΕΒΑ
ΣΤΟΥΥΙΟΣΥΠΑΤΟΣΤΟΑΠΟ
ΔΕΔΕΙΓΜΕΝΟΣΤΟΔΒΑΣΙΛΕΙ
ΙΒΗΡΩΝΜΙΘΡΙΔΑΤΗΒΑΣΙΛΕΩΣΦ
ΑΡΑΣΜΑΝΟΥΚΑΙΙΑΜΑΣΑΣΠΩΥΙΩ
ΦΙΛΟΚΑΙΣΑΡΙΚΑΙΦΙΛΟΡΩΜΑΙΩΝΤΩΕ
ΘΝΙΤΑΤΕΙΧΗΕΞΩΧΥΡΩΣΑΝ

TRANSCRIPTION.

[ΑΥΤΟΚΡΑΤΩΡ ΚΑΙΣΑ] ΡΟΥΕΣ
[ΠΑΣΙΑΝΟΣ ΣΕΒ]ΑΣΤΟΣ ΑΡ
ΧΙΕ[ΡΕΥΣ Ο ΜΕΓΑ]Σ ΔΗΜΑΡΧΙΗ
Σ ΕΞΟΥ[ΣΙΑΣ ΤΟ·Ζ·ΑΥΤΟΚΡΑΤΟΡ ΤΟ
·ΙΔ· ΥΠΑΤΟΣ ΤΟ]·ς·ΑΠΟΔΕΔΕΙΓΜΕ
ΝΟΣ ΤΟ·Ζ· ΠΑΤΗΡ ΠΑΤΡΙΔΟΣ [ΤΕΙΜΗ]
ΤΗΣ ΚΑΙ ΑΥΤΟΚΡΑΤΩΡ ΤΙΤΟΣ ΚΑΙ[ΣΑΡ]
ΣΕΒΑΣΤΟΥ ΥΙΟΣ ΔΗΜΑΡΧΙΗΣ Ε
ΞΟΥΣΙΑΣ ΤΟ·Ε· ΥΠΑΤΟΣ ΤΟ·Δ· ΑΠΟ
ΔΕΔΕΙΓΜΕΝΟΣ ΤΟ·Ε· ΤΕΙΜ[ΗΤΗ]
Σ ΚΑΙ ΔΟΜΙΤΙΑΝΟΣ ΚΑΙΣΑΡ ΣΕΒΑ
ΣΤΟΥ ΥΙΟΣ ΥΠΑΤΟΣ ΤΟ·Γ· ΑΠΟ
ΔΕΔΕΙΓΜΕΝΟΣ ΤΟ· Δ· ΒΑΣΙΛΕΙ
ΙΒΗΡΩΝ ΜΙΘΡΙΔΑΤΗ ΒΑΣΙΛΕΩΣ Φ
ΑΡΑΣΜΑΝΟΥ ΚΑΙ ΙΑΜΑΣΔΕΙ ΤΩ ΥΙΩ
ΦΙΛΟΚΑΙΣΑΡΙ ΚΑΙ ΦΙΛΟΡΩΜΑΙΩΝ ΤΩ Ε
ΘΝΙ ΤΑ ΤΕΙΧΗ ΕΞΩΧΥΡΟΣΑΝ

TRADUCTION.

L'empereur César Vespasien Auguste, grand pontife, tribun pour la septième fois, empereur pour la quatorzième, consul pour la sixième, et désigné pour la même fonction pour la septième, père de la patrie, censeur; et l'empereur Titus César, fils de l'auguste, tribun pour la cinquième fois, consul pour la quatrième, désigné pour la même fonction pour la cinquième, censeur; et Domitien César, fils de l'auguste, consul pour la troisième fois, désigné pour la même fonction pour la quatrième, construisirent cette forteresse pour le roi des Ibères, Mithridate fils du roi Pharasmane et d'Iamasda, ami de César et du peuple romain.

Ici se place, dans le rapport du général Bartholomæi, une note rédigée par M. Platon Josélian, et relative à la localité où la pierre a été trouvée. L'histoire et la géographie de la Géorgie donnent à cet endroit le nom de Nakhoul-Bakévi, c'est-à-dire : «place de l'ancien marché.» L'ancienne Armastique des géographes anciens se terminait à Nakhoul-Bakévi et suivait le pied des montagnes. Le géographe Vakhoucht ajoute qu'Armaz allait jusqu'à Nakhoul-Bakévi, et il avance que cette ville fut détruite par Mourwan le Sourd et qu'elle n'a pas été relevée depuis. Dans cette ville s'élevait la statue d'Aramazd détruite par saint Nino; c'est sur son emplacement que l'on construisit, sous l'invocation de la femme apôtre de l'Ibérie, une église qui existe encore à présent.

Mais le fait le plus important qui résulte du contenu de l'inscription, c'est qu'en l'an 75 de J. C. le trône de l'Ibérie était occupé par Mithridate, personnage que les annales de Géorgie ne mentionnent pas et dont le nom ne nous a pas été transmis non plus par les historiens anciens. Dans les annales de la Géorgie, on trouve une liste nombreuse de souverains nationaux ayant régné deux à deux à l'époque qui nous occupe, et dont les noms ne correspondent en aucune façon avec ceux que nous trouvons chez les historiens romains. Il est donc évident que l'inscription de Nakhoul-Bakévi, qui relate les noms de trois personnages royaux, dont l'un, Pharasmane, nous a été conservé par les

écrivains latins, appuie le témoignage de ces derniers, et contredit les donnés traditionnelles que Wakhtang nous a transmises dans ses Annales.

Le rapport du général Bartholomæi renferme ensuite toute la narration de Tacite et celle de Dion Cassius, qui racontent les événements accomplis en Ibérie dans le premier siècle de notre ère. Ces faits sont trop connus pour nous y arrêter ici. Cependant il est bon de noter que Tacite fait allusion dans ses récits à une femme de Pharasmane qu'il appelle une belle-mère (*noverca*); il est probable que cette seconde épouse avait succédé à la mère de Rhadamiste, et elle doit être l'Iamasda mentionnée dans l'inscription comme étant la mère de Mithridate, deuxième fils de Pharasmane et son successeur. Ce nom d'Iamasda est probablement une appellation perse. En signalant l'importance de l'inscription de Nakhoul-Bakévi, l'attention des épigraphistes sera dès à présent appelée sur un monument d'autant plus intéressant qu'il fixe la date précise du règne de Mithridate en Ibérie, et qu'il confirme les renseignements que l'antiquité nous a transmis sur l'histoire des souverains de ce pays.

Le général Bartholomæi a profité de l'occasion pour publier un autre monument épigraphique trouvé aux environs de la résidence patriarcale d'Edchmiadzin, et qui est conservé dans ce monastère. C'est une inscription latine gravée sur une dalle et dont les lettres sont assez mal tracées. Un fait curieux à signaler, c'est que les titres *Armeniacus*

Parthicus, donnés à l'empereur, y ont été martelés, très-probablement par un patriote arménien. Voici le texte de cette inscription :



IMP CAES M AVREL ANTO
NINO AVG [ARMEN· PARTH·] GER
MA SARM MAX TRIB POT
IMP VII COS IIII PP VEXILL
LEG XV APOLL SVB CAELIO CAL
VINO LEG AVG PR PR CVRAM
AGENTE LICINIO SATVRNINO TRIB
MIL ET AVREL LABRASE ⟩ LEG EIVSDEM

On ne saurait trop louer la Société de géographie de Tiflis du zèle qu'elle apporte à recueillir tous les monuments qui intéressent l'histoire, l'archéologie et la géographie des provinces transcaucasiennes, et nous sommes heureux de constater que les principales découvertes qui ont eu lieu dans

ces dernières années sont dues aux membres de cette compagnie savante, qui compte dans son sein des officiers supérieurs et civils de l'administration. Le recueil publié par la Société de géographie renferme quantité de précieux documents qui méritent d'attirer l'attention des savants sur les contrées peu connues de l'Asie où la Russie exerce aujourd'hui une salutaire influence.

OBSERVATIONS DE M. LÉON RENIER.

Les deux inscriptions publiées par la Société de géographie de Tiflis sont en effet du plus haut intérêt, non-seulement pour l'histoire de la contrée où elles ont été découvertes, mais aussi pour celle de l'empire romain tout entier. Mais je ne saurais adopter dans tous leurs détails la restitution et l'interprétation qu'en a données l'auteur du mémoire dont on vient de lire l'analyse. Voici comment elles me paraissent devoir être restituées et interprétées.

1° Inscription grecque.

*Αὐτοκράτωρ **Καῖσα**]ρ Οὐε[σ-*
πασιανὸς Σεβ]ασῖὸς, ἀρ-
χιε[ρεὺς μέγισῖο]ς, δημαρχι[κ]ῆ-
ς ἐξου[σίας τὸ] ζ̄, αὐτοκράτ[ω]ρ τὸ
ιδ̄, ὕπατος τὸ ϛ, ἀποδεδειγμέ-
νος τὸ ζ̄, πατὴρ πατρίδος, τ[ειμη-
τής, καὶ Αὐτοκράτωρ Τίτος Καῖ[σαρ
Σεβασῖοῦ υἱός, δημαρχι[κ]ῆς ἐ-
ξουσίας τὸ ε̄, ὕπατος τὸ δ̄, ἀπο-
δεδειγμένος τὸ ε̄, τειμητή-
ς, καὶ Δομιτιανὸς Καῖσαρ Σεβα-
σῖοῦ υἱός, ὕπατος τὸ [γ], ἀπο-
δεδειγμένος τὸ δ̄, βασιλεῖ
Ἰβήρων Μιθριδάτῃ βασιλέως Φ-
αρασμάνου, καὶ Ἰαμασδαΐτω[ν
Φιλοκαίσαρι καὶ Φιλορωμαίῳ τ[ῷ] ἔ-
θν[ε]ι τὰ τείχη ἐξωχύρ[ω]σαν.

L'Empereur César Vespasien Auguste, grand pontife, revêtu de la puissance tribunitienne pour la septième fois, quatorze fois proclamé *imperator*, consul pour la sixième fois, désigné consul pour la septième fois, père de la patrie, censeur, et l'Empereur Titus César fils d'Auguste, revêtu de la puissance tribunitienne pour la cinquième fois, consul pour la quatrième fois, désigné consul pour la cinquième fois, censeur, et Domitien César fils d'Auguste, trois fois consul, désigné consul pour la quatrième fois, pour le roi des Ibères Mithridate fils du roi Pharasmane, et pour la nation des Iamasdaïtes amie de César et des Romains, ont fait construire ces forteresses.

On voit qu'il n'y est pas question de la mère du roi Mithridate. Le mot ΙΑΜΑΣΔΕΙ, que l'auteur du mémoire a cru pouvoir lire à la quinzième ligne, ne peut pas être un génitif féminin. Ce ne pourrait être qu'un nom au datif, et il faudrait alors, en le rattachant aux deux mots suivants ΤΩ ΥΙΩ, y voir le nom d'un fils de Mithridate. Mais il serait bien extraordinaire, dans ce cas, que l'auteur de l'inscription n'eût appliqué qu'à ce jeune prince les épithètes de *φιλοκαίσαρι* et de *φιλορωμαίῳ*.

On voit par le *fac-simile* que les dernières lettres de la ligne dont il s'agit sont à peu près effacées. La lecture de l'auteur du mémoire est donc très-incertaine. Je propose ΙΑΜΑΣΔΑΙΤΩΝ, qui me paraît se rapprocher davantage de la leçon du *fac-simile*, et qui, étant rattaché aux mots ΤΩ ΕΘΝΙ des deux dernières lignes, doit être l'ethnique de la ville que les forts dont il s'agit devaient protéger.

Peut-être la lettre Ι, que l'on voit dans le *fac-simile*, au commencement de ce mot, n'est-elle qu'un défaut de la pierre et faut-il lire ΑΜΑΣΔΑΙΤΩΝ, *des habitants d'Amasda*. Je n'ai pas besoin de faire remarquer combien ce dernier nom se rapproche de celui de la ville d'*Armaz*, près de l'emplacement de laquelle, suivant l'auteur du mémoire, cette inscription a été trouvée.

La traduction qu'il a donnée des dernières lignes de ce document est en outre erronée : ce n'est pas *par*, c'est *pour*

le roi Mithridate, que les empereurs ont fait construire ces fortifications.

L'inscription est bien de l'an 828 de Rome (75 de notre ère), et il n'y a pas d'erreur dans l'indication des consulats de Domitien. Ce prince avait été consul pour la troisième fois en 827, et il fut consul pour la quatrième fois en 828, mais consul *suffectus*.

L'inscription a été gravée après le 1er juillet 828, époque à laquelle Vespasien prit possession de sa septième et Titus de sa cinquième puissance tribunitienne; et elle prouve que Domitien n'avait pas encore, à cette époque, pris possession du consulat, puisqu'il y est encore appelé *consul désigné*. C'est là un renseignement important pour la chronologie de cette époque.

2° Inscription latine.

IMPCAESMAVRELANTO
NINOAVG GER
MASARMMAX · TRIB · POT
IMP · VII · COS · IIII · P · P · VEXILL
LEG · XVAPOLL · SVBCAELIOCAL
VINO · LEGAVGPRPRCVRAM
AGENTELICINIOSATVRNINOTRIB
MILETAVRELLABRASE) LEGEIVSDEM

Imp(eratori) Caes(ari) M(arco) Aurel(io) Anto-
nino Aug(usto) [*Commodo*] Ger-
ma(nico) Sarm(atico) Max(imo), trib(unicia) pot(estate),
imp(eratori) VII, co(n)s(uli) IV, p(atri) p(atriae), vexill(atio)
leg(ionis) XV Apoll(inaris) sub Caelio Cal-
vino leg(ato) Aug(usti) pr(o) pr(aetore), curam
agente Licinio Saturnino trib(uno)
mil(itum) et Aurel(io) Labrase centurione leg(ionis) eiusdem.

A l'empereur César Marc-Aurèle Antonin Auguste Commode Ger-

manique Sarmatique très-grand, revêtu de la puissance tribunitienne, sept fois proclamé *imperator*, quatre fois consul, père de la patrie,

Le détachement de la légion XV[e] Apollinaris, sous les ordres de Caelius Calvinus, légat impérial propréteur, a élevé ce monument par les soins de Licinius Saturninus, tribun des soldats, et d'Aurelius Labrases, centurion de la même légion.

Cette inscription ne peut pas se rapporter à Marc-Aurèle, qui ne fut que trois fois consul, ni à Caracalla, qui ne fut que trois fois *imperator* et ne prit jamais le nom de *Sarmaticus.* Elle se rapporte à Commode, et doit être de l'an 938 de Rome (185 de notre ère).

C'est donc le nom de Commode qui a été effacé à la deuxième ligne, comme sur beaucoup d'autres monuments, en vertu du sénatus-consulte qui avait aboli sa mémoire.

Ce nom, il est vrai, n'avait pas été mis à sa place; il aurait dû se trouver avant le mot AVG. Mais cette inscription présente d'autres irrégularités, GERMA pour GERM, et TRIB·POT pour TRIB·POT·X, irrégularités qui s'expliquent par l'inexpérience du centurion *Aurelius Labrases*, qui avait été chargé d'en surveiller l'exécution, et qui était un barbare, ainsi que le prouve son nom.

Le légat *Caelius Calvinus* n'était pas un simple légat légionnaire; le titre de *pro praetore* qui lui est ici donné le prouve suffisamment. Il était gouverneur de la Cappadoce; on sait en effet que la légion XV[e] Apollinaris faisait alors partie de l'armée de cette province. Je ne connais aucun autre document où ce personnage soit mentionné. Il devait avoir été consul *suffectus*, la Cappadoce étant une province consulaire.

MOLLÂ-SHÂH

ET

LE SPIRITUALISME ORIENTAL,

PAR M. A. DE KREMER.

Dès le moment où, pour la première fois, l'homme réussit à concentrer sa réflexion sur lui-même, il ne cesse plus de faire de vains efforts pour deviner cette éternelle énigme de la vie humaine et de ses rapports avec le monde spirituel.

L'Orient a produit une longue série de penseurs profonds, qui ont travaillé à résoudre ce grand problème. Comme fruit de leurs études et de leurs méditations, des systèmes religieux plus ou moins parfaits ont vu le jour. La Grèce, si éminemment douée de l'esprit philosophique, doit plus qu'on ne le pense ordinairement à ces antiques doctrines orientales, qui ont fourni en grande partie le fonds d'idées qui ont été développées dans les écrits de l'école ionienne. Mais ce qu'il est essentiel de relever, c'est que la Grèce a compris invariablement d'une manière sereine et riante l'humanité et le monde, tandis que l'Orient a été, dès l'antiquité la

plus reculée jusqu'à nos jours, le berceau de l'ascétisme, des macérations et de l'extase religieuse.

Dans l'Inde ancienne nous rencontrons déjà l'idée que l'ascète peut, à force de mortifications du corps, se dégager des liens du monde matériel, et acquérir ainsi une puissance surnaturelle, égale à celle des dieux. Chez les Hébreux, la conception du pouvoir miraculeux des prophètes était généralement répandue. Il y avait alors en Palestine des écoles d'élèves-prophètes, et on employait la musique et la danse comme moyens de faire naître une excitation des facultés mentales, considérée comme indispensable pour que l'inspiration s'emparât de l'âme[1].

L'islamisme n'a rien changé dans cet ordre d'idées, et Mohammed lui-même se servait des accès nerveux, auxquels il était sujet depuis son enfance, comme d'une preuve incontestable de sa mission prophétique. L'ascétisme, qui a existé de tout temps en Asie, et qui avait acquis dans plusieurs sectes chrétiennes un développement excessif, ne subit donc aucune répression de la part de la nouvelle religion. Au contraire, il prit, sous la sauvegarde de l'islamisme, un nouvel essor. Sous l'influence d'idées venues de l'Inde et de la Perse, l'ascétisme arabe se transforma, en peu de temps, en un système de philosophie mystique et théosophique qui, enrichi encore par des doctrines néo-platoniciennes,

[1] *II Reg.* II, 3; III, 15; IV, 38; VI, 1. *I Samuel*, X, 6.

est resté depuis ce temps l'élément prépondérant de la civilisation musulmane.

Des ordres religieux ne tardèrent pas à se former, et, depuis le XIIe siècle de notre ère, l'islamisme a été, sous ce rapport, d'une fécondité vraiment effrayante. Ces ordres religieux, il est vrai, ne sont pas organisés avec autant de régularité, ils ne sont pas soumis à une discipline aussi sévère que les ordres monastiques des pays chrétiens; mais ils les dépassent en nombre et aussi, dans le temps où nous vivons, en influence sur l'esprit des masses. Des centaines de corporations religieuses se sont formées en Orient dans les dix derniers siècles, et il s'en forme toujours de nouvelles. Tous ces religieux se font, plus ou moins, les apôtres des idées mystiques. Chaque ordre possède ses mystères et ses pratiques particulières pour arriver à l'extase religieuse, par laquelle on s'imagine pouvoir entrevoir les secrets du monde invisible. Ces tendances extravagantes, ces aspirations insensées à vouloir comprendre, par une excitation physique artificiellement obtenue, l'énigme de la vie et du monde, représentent, il est vrai, un immense égarement de l'esprit; mais c'est précisément pour ce motif que leur étude est indispensable à quiconque désire bien apprécier l'état intellectuel et moral de cette grande fraction de l'espèce humaine, groupée sous la loi religieuse proclamée par le prophète arabe.

Le spiritualisme oriental a acquis en effet peu à

peu à peu un tel prestige, qu'il a changé sensiblement l'ancien système religieux. De nos jours encore, l'influence d'un Cheikh vénéré, chef d'une confrérie de derviches, est presque illimitée dans beaucoup de contrées orientales. Des hommes, dans la première jeunesse, se vouent avec tout l'entraînement du sang méridional et d'une imagination brûlante au service du Cheikh, en qualité de novices, et restent auprès de lui pendant des années, quelquefois même pour toute leur vie. Après les avoir soumis à des épreuves sévères, pour se convaincre de la sincérité de leur attachement et de la fermeté de leur volonté, le Cheikh les initie aux doctrines ésotériques de l'ordre et les admet finalement dans la confrérie. C'est ainsi qu'Abd Alkâdir (Ghilâny), Mewlânâ Roumy, et beaucoup d'autres saints plus ou moins illustres, sont devenus les fondateurs des ordres religieux qui sont désignés d'après leurs noms, et dont les membres se comptent par milliers.

La vie de ces saints devient ordinairement l'objet de l'exagération pieuse, et leurs biographies appartiennent, en grande partie, au domaine de la légende. La même incertitude règne, à peu d'exceptions près, sur leurs systèmes religieux et théosophiques. Nous possédons les écrits de plusieurs d'entre eux, notamment le grand poëme de Djelal-eddin Roumy, intitulé *Mesnéwy;* mais nous ne pouvons pas en tirer assez de lumières, car ces théosophes orientaux prenaient à tâche de cacher, sous un langage obscur et intelligible seulement pour les

initiés, les principes fondamentaux de leur école, trop souvent contraires à la loi révélée. Le *Ketmân*, c'est-à-dire le soin de cacher aux profanes ses propres croyances religieuses, a toujours été une qualité particulière aux Orientaux [1].

Il résulte de ce qui précède qu'il n'est pas sans importance, pour l'étude de la civilisation musulmane, de se rendre compte de ce que le spiritualisme oriental contient d'idées nouvelles et de conceptions originales. Un heureux hasard me permet de donner quelques nouveaux renseignements, qui serviront peut-être à compléter tant soit peu nos connaissances sur cette matière. Dans un manuscrit persan, que j'ai fait acheter à Londres il y a un an, j'ai trouvé l'histoire de la vie et des doctrines de Mollâ-Shâh, écrite par Téwekkul-Bêg, un de ses disciples. C'est ce livre qui fournit les éléments de cet essai [2].

Voici en quels termes Téwekkul-Bêg nous raconte l'histoire de son noviciat en mysticisme :

« Ayant été introduit, par l'entremise d'Akhônd Mollâ Mohammed Sa'yd, dans le cercle intime de Mollâ-Shâh, mon cœur, par l'effet de mes rapports

[1] Voyez *Les religions et les philosophies dans l'Asie centrale*, par le comte de Gobineau, Paris, 1866, p. 15, 68.

[2] Le manuscrit dont je me suis servi pour ce travail porte le titre نخعه احوال شاهی, mots dont la valeur numérique indique la date de la composition du livre qui eut lieu en 1077 de l'hégire. Mon exemplaire forme un volume petit in-4°, de 153 pages, d'une écriture *ta'lik* pas élégante, mais assez lisible.

fréquents avec le Cheikh, se remplit d'un désir brûlant d'arriver au but sublime (de la science mystique), et je ne trouvais plus ni sommeil pendant la nuit, ni repos durant le jour. Plusieurs des meilleurs amis d'Akhônd Mollâ intercédèrent alors auprès de lui en ma faveur, en le priant de s'adresser au maître, afin qu'il m'accordât un peu de sympathie, et qu'il me regardât d'un œil bienveillant. Akhônd Mollâ se décida à parler de moi au Cheikh; mais celui-ci lui répondit : « Je n'ignore pas que Téwekkul-Bêg a la vocation véritable, et qu'il doit s'attrister en voyant tous ses compagnons initiés aux pratiques spirituelles et animés par de doux pressentiments, tandis que lui-même n'est pas admis à l'initiation; mais il n'est pas dans une position indépendante (وليكن او نوكر است), et son père est un des officiers de la maison d'Itikâd-Khân [1], un Turc, un vieux soldat, qui n'a pas la moindre idée de ce que c'est que le mysticisme; si je me permettais d'initier son fils aux pratiques mystiques, il est évident que celui-ci, absorbé exclusivement par les ravissements dont son cœur serait rempli, ferait comme les autres et voudrait quitter le service pour

[1] La traduction de ce passage offre des difficultés que je n'ai pu résoudre. Dans l'original, on trouve les mots suivants : وپدر او قوس بیکی اعتقاد خان, c'est-à-dire, et son père était. . . . d'Itikâd-Khân. Or les mots قوس بیکی semblent être une expression turque désignant une charge ou un emploi dans la maison d'Itikâd-Khân. On pourrait traduire *l'officier chargé de l'arc* ou *l'officier chargé de l'oiseau* (قوش). Mais aucune de ces explications ne me parait admissible. J'ai donc dû traduire ces mots d'une manière un peu vague.

renoncer aux affaires du monde. Si alors son père m'interpellait en me disant : Qu'avez-vous fait de mon fils? quelle réponse pourrais-je lui donner? Telles sont les raisons pour lesquelles je ne veux pas l'introduire aux pratiques spirituelles. »

« Aussitôt que cette réponse me fut connue, mon désir redoubla de force; je n'étais pas encore marié, mais je savais sûrement que mon père, aussi bien que ma mère, s'opposerait à mon désir d'entrer dans la vie spirituelle. Cette pensée me rendit bien malheureux; je me décidai enfin à dissimuler mes plans et à profiter de la première occasion favorable pour m'enfuir. Par hasard, Itikâd-Khân, gouverneur de Cachemyr, fut rappelé à cette époque, pour être remplacé par Zafer-Khân. Je rendis grâces au ciel de cet heureux événement, qui me semblait avoir été préparé par le monde spirituel pour réjouir mon cœur.

« Lorsque Itikâd-Khân quitta Cachemyr, je suivis mon père, qui l'accompagnait, et voyageai avec lui jusqu'à Hyrapour (هیره‌پور), qui est à la distance de deux journées (منزل) de Cachemyr. Arrivé en cet endroit, j'abandonnai mon cheval et mon bagage, et me sauvai dans le désert où je restai caché. Ce fut seulement après que la caravane eut continué sa route que je retournai à Cachemyr, deux jours plus tard, par le chemin de Byrâhié (بیراهیه). J'avais donné à un homme faisant partie de la caravane un billet contenant les motifs de ma fuite, et j'avais prié cet homme de le faire parvenir à mon

père le lendemain, après que la caravane aurait commencé sa marche. Mon père reçut ce billet, dont le contenu lui causa un vif chagrin, et sur-le-champ il rebroussa chemin, pour me chercher, jusqu'à la distance d'une journée entière; toutefois, comme on était alors au commencement de l'hiver, que la neige menaçait de tomber sur la montagne de Pirpendjâl (پیرپنجال), et que mon père avait avec lui toute la famille, il ne put revenir jusqu'à Cachemyr; mais, arrivé à une journée en avant de cette ville, il fut forcé de retourner et de se soumettre, plein de désappointement, à la force des choses. Quant à moi, arrivé dans la ville, je me rendis immédiatement chez Akhônd Mollâ Sa'yd, et je le priai de m'introduire auprès de Mollâ-Schâh, ce qu'il m'accorda.

« Le maître me reçut et me demanda pour quelle raison j'avais quitté mon père. Je répondis : « Certes le maître le sait déjà. » Mais Akhônd Mollâ Sa'yd prit alors la parole et dit : « Pourquoi le demandez-vous ? Les signes de l'aspiration vers Dieu sont empreints sur son visage : que voulez-vous alors qu'il fasse ? Vous avez dit que, tant qu'il n'aurait pas renoncé à tout, vous ne le prendriez pas sous votre direction spirituelle; il s'est donc décidé à tout abandonner pour se vouer de tout son cœur à votre service. »

« Je passai toute cette nuit sans pouvoir fermer l'œil, et me mis à réciter cent mille fois le chapitre 112 du Coran. J'en vins à bout en quel-

ques jours. Il est notoire que dans ce chapitre du Coran le grand nom de Dieu est contenu, et que, par la puissance de ce nom, quiconque le lit cent mille fois peut obtenir l'accomplissement de tous ses vœux. Je formulai alors le souhait que le maître m'accordât son affection. Et, en effet, je me convainquis de l'efficacité de ce moyen; car, à peine avais-je fini la lecture de ce chapitre du livre de Dieu, pour la cent-millième fois, que le cœur du maître fut rempli de sympathie pour moi, et qu'il donna l'ordre à Senghin Mohammed (son vicaire) de me conduire la nuit suivante en sa présence. Durant cette nuit entière, il concentra sur moi son esprit (باحوال بنده متوجّه شدند), tandis que moi je dirigeais ma réflexion sur mon propre cœur; mais le nœud de mon cœur ne s'ouvrit pas (گرهکشای نشد). Ainsi se passèrent trois nuits, pendant lesquelles il me fit l'objet de son attention spirituelle, sans qu'aucun effet se fît sentir. La quatrième nuit, Mollâ Shâh dit: « Cette nuit, Mollâ Senghin et Sâlih Bêg, qui tous deux sont très-accessibles aux émotions extatiques (که هر دو صاحب جنبه است), dirigeront tout leur esprit sur le néophyte. » Ils obéirent à cet ordre, tandis que je restais assis la nuit entière, le visage tourné vers la Mecque, en concentrant en même temps toutes mes facultés mentales sur mon propre cœur. Vers l'aube, quelque peu de lumière et de clarté se montra dans mon cœur, mais je ne pouvais distinguer ni couleur ni forme. Après la prière du matin je me rendis, avec les deux per-

sonnes que je viens de nommer, auprès du maître, qui me salua et leur demanda ce qu'ils avaient fait de moi. Ils lui répondirent : « Demandez-le à lui-même. » S'étant alors adressé à moi, il m'engagea à lui faire le récit de mes impressions. Je lui dis que j'avais aperçu une clarté dans mon cœur, sur quoi le Cheikh s'anima et me dit : « Ton cœur renferme une infinité de couleurs, mais il est devenu si ténébreux, que les regards de ces deux crocodiles de l'océan infini (de la science mystique) n'ont pu lui rendre ni l'éclat ni la transparence; le moment est venu où moi-même je montrerai comment on l'éclaircit. » Sur ces paroles, il me fit asseoir en face de lui, tandis que mes sens étaient comme enivrés, et il m'ordonna de reproduire dans mon intérieur sa propre image; et, après avoir bandé mes yeux, il m'invita à concentrer toutes mes facultés mentales sur mon cœur. J'obéis, et en un instant, par la faveur divine et l'assistance spirituelle du Cheikh, mon cœur s'ouvrit. Je vis alors que, dans mon intérieur, se trouvait quelque chose de semblable à une coupe renversée; cet objet ayant été redressé, une sensation de félicité illimitée remplit mon être. Je disais au maître : « Cette cellule où je suis assis devant vous, j'en vois la reproduction fidèle dans mon intérieur, et cela me paraît comme si un autre Téwekkul-Bêg était assis devant un autre Mollâ-Shâh. » Il répondit : « C'est bien; la première apparition qui s'offre à ton regard, c'est l'image du maître; tes compagnons (les autres novices) en ont été em-

pêchés par d'autres pratiques mystiques; mais, en ce qui me regarde, ce n'est pas la première fois que ce cas se présente à moi. »

« Il m'ordonna ensuite de découvrir mes yeux, ce que je fis, et je le vis alors par l'organe matériel de la vision, assis devant moi; il me les fit ensuite bander de nouveau, et je l'aperçus par ma vue spirituelle, assis de même devant moi. Plein d'étonnement, je m'écriai : « Ô maître, si je regarde par mes organes matériels ou par ma vue spirituelle, toujours c'est vous que je vois! »

« Sur ces entrefaites, je vis s'avancer vers moi une figure éblouissante, et, en ayant rendu compte au maître, il m'engagea à demander son nom à cette apparition. Je lui adressai en mon esprit cette question, et la figure me répondit par la voix du cœur : « Mon nom est Abd Alkâdir Ghilâny! » J'entendis cette réponse par mon ouïe spirituelle (بگوش دل). Le maître me conseilla alors de prier le saint de m'accorder son assistance spirituelle et son secours. Ayant fait cette demande, l'apparition me dit : « Je t'avais déjà accordé mon assistance spirituelle, ce qui a fait que les nœuds de ton cœur se sont ouverts. »

« Pénétré d'une profonde reconnaissance, je me fis un devoir de réciter chaque nuit de vendredi le Coran tout entier (ختم) en l'honneur de ce grand saint, et durant deux années entières je ne négligeai jamais cette habitude.

« Mollâ-Shâh me dit ensuite : « Le monde spirituel s'est montré à toi dans toute sa beauté; reste donc

assis, en t'effaçant complétement dans les merveilles de ce monde inconnu (عالم ملکوت ترا روی داد ودر همین عالم محوشده بنشین). »

« Je me conformai strictement aux prescriptions de mon maître, et de jour en jour le monde spirituel se dévoila davantage devant moi; le jour suivant je vis les figures du Prophète et de ses principaux compagnons, et des légions d'anges et de saints passèrent devant ma vue interne. Trois mois s'écoulèrent de cette manière, après quoi la sphère où toute couleur s'efface (عالم بیرنگی) s'ouvrit devant moi, et alors toutes les images disparurent. Durant tout ce temps, le maître ne cessa de m'expliquer la doctrine de l'union à Dieu et de l'intuition mystique (توحید و معرفت); mais cependant la réalité absolue (یقین) ne voulut pas se montrer à moi. Ce ne fut qu'après un an que la science de la réalité absolue, par rapport à la conception de ma propre existence (بر شناخت وجود خود), m'arriva. Les vers suivants se révélèrent en ce moment à mon cœur, d'où ils passèrent sur mes lèvres pour ainsi dire à mon insu :

جز آب وگل این بدن نمیدانستم
قدر دل وجان وتن نمیدانستم
افسوس که بیتو رفت این مدّت عمر
تو من بودی ومن نمیدانستم

J'ignorais que ce cadavre (périssable) fût autre chose que de l'eau et de l'argile;

Je ne connaissais les facultés ni du cœur, ni de l'âme, ni du corps;
Quel malheur que sans toi ce temps de ma vie se soit écoulé!
Tu étais moi et je ne le savais pas.

« Ayant soumis à Mollâ-Shâh cette inspiration poétique, celui-ci se réjouit de ce que l'idée de l'union à Dieu s'était enfin manifestée à mon cœur, et, s'adressant à ses intimes, il leur dit : « Téwekkul-Bêg a entendu de ma bouche les paroles de la doctrine de l'union à Dieu, et il n'en trahira jamais le secret; sa vue interne s'est ouverte; la sphère des couleurs et des images s'est montrée à lui, et ensuite la sphère où toute couleur s'efface lui a été révélée; quiconque, après avoir parcouru toutes ces phases (بعد از طیّ این مراتب) de l'union à Dieu, a obtenu la réalité absolue, ne se laisse plus égarer ni par ses propres doutes ni par ceux que les sceptiques peuvent suggérer. » (Vers de Téwekkul) :

وحدت دیدن زچشم ظاهر ناید
تا دیدهٔ باطن نکند تقویتی

Voir l'unité (absolue) n'est pas du domaine de l'œil matériel,
Si la vue interne ne lui en prête pas la force.

« Le Cheikh conserva ces vers dans sa mémoire, qui était d'une force peu commune.

« Ainsi qu'il a été dit plus haut, Itikâd-Khân se rendit à la cour, et il y obtint le gouvernement de

la province de Dehly. Mon père, qui se trouvait attaché à sa suite, envoya une lettre suppliante à Mollâ-Shâh pour obtenir de lui mon renvoi. Ce dernier me dit alors : « L'union à Dieu t'est tombée en partage ; mon esprit est satisfait, et le cours des temps n'y changera rien. Va, mon ami, rends-toi à Dehly, où tes parents t'attendent avec la plus vive impatience ; que tu sois présent ou non, rien ne changera mes sentiments. »

« C'est ainsi qu'après avoir passé deux ans au service du Cheikh, je le quittai pour rejoindre mes parents. »

Ces extraits, que j'ai traduits sur le texte original, aussi littéralement que le génie différent des deux langues et la prolixité du style persan le permettent, nous montrent l'auteur de la biographie de Mollâ-Shâh rempli d'une confiance aveugle en son guide spirituel. La description minutieuse des pratiques mystiques qui précédèrent son initiation à la doctrine théosophique a un tel caractère de sincérité, qu'il serait difficile d'en mettre en doute la bonne foi. Nous savons d'ailleurs que la plupart de ces ordres religieux ont recours à de pareils expédients pour provoquer une exaltation artificielle, et faire naître ainsi les hallucinations religieuses dans lesquelles ces enthousiastes cherchent des inspirations divines.

Pour démontrer quel accord existe à cet égard entre les différents ordres de derviches, je me crois autorisé à insérer ici un extrait du bréviaire des

derviches nakchbendys. On y donne les règles d'après lesquelles les litanies (ذكر) communes de cette confrérie doivent être récitées. Ces prières consistent dans la répétition ininterrompue des mots : «Il n'y a de dieu qu'Allah, et Mohammed est le prophète d'Allah;» mots que le récitant accompagne d'un balancement régulier de la partie supérieure du corps. La règle exige que l'officiant prononce ces mots tout d'une haleine, et qu'il répète la dernière moitié de la phrase aussi longtemps qu'une seule aspiration le lui permet. Si enfin (je traduis littéralement ce passage) il fait une pause pour prendre haleine, il doit faire bien attention à ce qu'entre les deux respirations son cœur ne se laisse pas distraire, mais qu'au contraire son excitation mentale (التخيّل) se soutienne, afin que nulle interruption ne se fasse sentir. Si (dans cet exercice) il parvient enfin à la vingt et unième répétition, le fruit est obtenu, qui consiste dans la participation (de l'officiant) à l'extase et à l'émancipation des liens de la matière (الذهول والاستهلاك) [1].

On le voit, ce sont toujours des procédés analogues auxquels on a recours. Téwekkul nous informe que la méthode suivie par Mollâ-Shâh dans ces exercices mystiques était la méthode usitée par l'ordre des derviches kâdirys, auquel il était affilié.

[1] J'extrais ce passage d'un manuscrit arabe de ma collection intitulé : تحفة الاحباب فى السلوك الى طريق الاصحاب. Ce livre contient les règles à observer dans la récitation des litanies des derviches nakchbendys.

L'explication qu'en donne Téwekkul est très-obscure. « On comprime, dit-il, toute racine des sens extérieurs avec les deux mains (serrées), en retenant en même temps l'haleine, et on persiste dans cet état jusqu'à ce que la racine des sens internes commence à s'ouvrir (که هر بیخ حسّ ظاهری بدو دست بسته حفظ نفس کرده سلوك فرمودند تا بیخ حسّ باطن کشاده شود). »

Ce passage, dont je ne voudrais pas entreprendre l'explication, prouve qu'il s'agit toujours des mêmes procédés ascétiques que nous avons rencontrés ailleurs. Retenir son haleine aussi longtemps que possible paraît avoir passé pour un moyen sûr dont on se servait, dans le but d'échapper aux liens de la matière et de se rapprocher du monde spirituel.

Téwekkul quitta son maître en 1043 de l'hégire (1633-1634 de J. C.), et nous le perdons de vue pendant une dizaine d'années; car en 1053 (1643-1644 de J. C.) seulement, il retourne de nouveau à Cachemyr. Il avait été au service du prince Shoudjâ' au Bengale; mais il quitta cet emploi et se voua encore une fois à son ancien guide spirituel, Mollâ-Shâh, qui le reçut les bras ouverts. Téwekkul lui présenta, à cette occasion, un poëme qu'il avait composé pendant le voyage, et dont nous ne reproduisons ici que l'avant-dernier hémistiche, par lequel il exprime son attachement inaltérable au maître.

توکّل کلب درگاهت افتاده بر راهت

Téwekkul est le chien de garde de ta cour, couché sur ton chemin.

Pendant qu'il passait ses jours en compagnie de Mollâ-Shâh, celui-ci l'engagea à collationner une copie manuscrite de ses œuvres complètes, que Mollâ Mohammed Amyn avait écrite de sa main. Il accepta avec plaisir ce travail, et pendant un an il collationna tous les ghazels, les mesnéwys et les lettres du Cheikh, formant ensemble plus de cinquante mille vers. Ce qu'il y avait de caractéristique dans ces écrits, d'après Téwekkul, c'est qu'ils ne contenaient que la doctrine de l'union à Dieu, toute pure et sans aucun mélange, tandis que, ordinairement, les théosophes (عارف) et les partisans de la doctrine mystique se plaisent à mêler aux considérations théosophiques des contes et des paraboles.

Lorsque Téwekkul eut terminé cette tâche laborieuse, Mollâ-Shâh lui dit un jour : « Ton métier, mon cher Téwekkul, est celui des armes; je te donnerai donc des lettres d'introduction auprès du prince (Dârâ-Shikôh); prends-les et va tenter ta fortune. » Téwekkul pria le Cheikh de lui permettre de rester encore quelque temps auprès de lui. Ce dernier écrivit alors la lettre suivante à la princesse Fâtimah, fille favorite de l'empereur Shâhdjihân : « Téwekkul est un de mes anciens amis; il a été élevé par moi, et j'ai autant d'estime pour lui que pour Mohammed Halym. Il se trouve actuellement auprès de moi, pendant que sa mère demeure à Dehly. Il me semble donc nécessaire que celle-ci soit informée du séjour actuel de son fils. »

La princesse s'empressa de se conformer au désir du Cheikh : elle fit appeler la mère de Téwekkul à son palais à Akbarâbâd, et lui assigna une pension d'une roupie par jour.

Téwekkul passa encore un an environ chez son précepteur spirituel, après quoi, muni d'une lettre de recommandation du Cheikh, il se rendit en 1054 (1644 de J. C.) auprès du prince Dârâ-Shikôh, fils de l'empereur, qui lui donna le grade de chef de compagnie (دوصدی).

Plus tard Téwekkul, qui avait su gagner les bonnes grâces du prince, revit plusieurs fois son maître chéri; le prince l'envoya chez Mollâ-Shâh à différentes reprises. S'étant marié en 1057 (1647 de J.C.) à Lahore, où le Cheikh se trouvait alors, ce dernier assista aux fiançailles de son disciple et lui fit cadeau, à cette occasion, de son propre châle.

Lorsque l'empereur Aurengzêb arriva au pouvoir, en 1069 (1658-1659 de J. C.), Téwekkul obtint une place au service du gouvernement à Kânkarah. En 1071 (1660-1661 de J. C.) il vit son maître pour la dernière fois, car l'année suivante mit fin aux jours du grand théosophe. Ici finit tout ce que nous savons de la vie du biographe de Mollâ-Shâh.

Il est à remarquer que Téwekkul, quoique affilié à la confrérie religieuse dont Mollâ-Shâh était le chef spirituel, n'en fut pas moins libre de poursuivre la carrière à laquelle l'appelaient et sa nais-

sance et ses dispositions. L'Orient a toujours été sous ce rapport plus libéral que l'Europe; celui qui entrait dans un ordre religieux n'était pas retenu, comme dans les ordres monastiques de l'Occident, par des vœux irrévocables; il n'était pas condamné au célibat ni tenu à une obéissance illimitée envers le général de l'ordre. Au contraire, le jeune homme qui s'était fait affilier à un ordre de derviches était libre à tout moment d'en sortir, de choisir sa carrière avec une entière indépendance, et de se marier.

Je pense que cette liberté complète a contribué, plus que toute autre cause, à assurer à ces associations religieuses l'influence immense dont elles jouissent encore, tandis que l'effet contraire a été produit, pour les ordres monacaux de l'Europe, par les causes contraires. Il est incontestable que les idées mystiques n'auraient jamais pu se répandre si rapidement si, pour être admis dans les ordres religieux, il avait fallu s'imposer des chaînes aussi lourdes et pour toute la vie. Le nombre des derviches ne serait jamais devenu aussi grand qu'il l'est encore de nos jours en Orient, si la liberté individuelle avait été sacrifiée au même degré que dans les ordres religieux des pays chrétiens.

Téwekkul nous montre, par un curieux exemple, comment le membre d'un ordre de derviches rentre plus tard dans la vie active, sans perdre toutefois cette tournure d'esprit particulière, cette prédilection pour le mysticisme dont il s'est imbu durant

les rudes épreuves d'un noviciat plein de macérations et de privations volontaires. Il est étonnant de voir quel attachement sincère, quel dévouement enthousiaste il conserve pour son maître, même après de longues années de séparation, et sans qu'un contact continuel avec les affaires du monde affaiblisse ces sentiments.

En tout cas, on pourra en conclure que ce Mollâ-Shâh a dû être un homme très-remarquable, un esprit très-original pour avoir pu inspirer des affections aussi vivaces, des attachements aussi durables. Ce que nous apprenons du récit de Téwekkul sur sa vie nous montre, du reste, que ce même charme qui gagna à Mollâ-Shâh le cœur de celui-ci, s'exerça sans distinction et avec la même efficacité sur un grand nombre de personnes. Le prince Dârâ-Shikôh, ainsi que la princesse Fâtimah, tous deux membres de la famille régnante, lui vouèrent une vénération sans bornes, et la princesse fit construire sur sa tombe, à Lahore, une chapelle entourée d'un parterre de fleurs. Des centaines d'individus, de toute condition, lui restèrent attachés jusqu'à la mort.

L'esquisse biographique qu'on va lire en fournira de nombreux exemples.

Mollâ-Shâh naquit en 992 de l'hégire (1584 de J. C.) au village d'Erkésâ, du district de Roustâk, dans le pays de Badakhshân, contrée montagneuse et peu accessible, située au nord de cette chaîne

de montagnes qu'on appelle le Caucase indien [1]. Sa famille, qui était d'origine mongole, paraît avoir joui d'une certaine considération, et son grand-père avait été juge de village. A l'âge de vingt et un ans le jeune homme quitta ses parents et son pays natal, et se rendit à Balkh, où alors toute la jeunesse de l'Asie centrale venait s'instruire dans les sciences et les lettres orientales. Il y suivit des cours, et fit en peu de temps de grands progrès, notamment dans la langue arabe. Il quitta Balkh après quelque temps, et, se dirigeant vers le sud, s'arrêta à Cachemyr, où il continua ses études savantes; mais un désir invincible qui l'entraînait vers la vérité absolue (c'est-à-dire Dieu) lui ayant fait sentir la nécessité de chercher un guide spirituel accompli, il résolut d'aller à Lahore où vivait alors le Cheikh Miyânmyr, célèbre théosophe.

L'accueil qu'il y trouva ne fut pas favorable; Miyânmyr le repoussa d'abord, mais se laissa vaincre enfin par la persévérance du jeune homme et lui enseigna les exercices mystiques (ذکر) d'après la règle des derviches kâdirys. Ces exercices exigent « que l'on comprime avec les deux mains (serrées) toute racine des sens extérieurs en retenant son haleine, et qu'on persiste dans cet état jusqu'à ce que la racine des sens internes commence à s'ouvrir. »

[1] On trouve une courte notice sur Mollâ-Shâh dans l'ouvrage de M. A. Sprenger, *A catalogue of the libraries of the King of Oudh*, Calcutta, 1854, I, p. 128. Nous y apprenons que le cheikh Miyânmyr, le guide spirituel de Mollâ-Shâh, était originaire d'Égypte.

Mollâ-Shâh continue pendant vingt-quatre heures ces pénibles exercices. Le lendemain il va, telle est la légende, aux bords du lac de Lahore, pour y laver un morceau de linge. Tout à coup une figure se trouve à son côté, qui lui dit : « Que la paix soit avec toi, qui recherches la vérité (c'est-à-dire Dieu) ! » Mais il est tellement absorbé par ses méditations, qu'il n'entend rien. Alors l'apparition dit à haute voix : « Ô Mollâ-Shâh, tu ne me rends pas le salut; sache que je suis le prophète Khizr; Dieu m'a fait le chef des saints, et tout saint homme qui des ténèbres a été conduit sur le sentier du salut, je le visite et je lui demande (s'il a un souhait à formuler). Le Tout-Puissant t'a élu et t'a admis au nombre de ses intimes; je suis venu auprès de toi pour te demander si tu désires une grâce ou un service quelconque. » Mais Mollâ-Shâh reste silencieux et ne daigne pas même lui jeter un regard. Alors l'apparition s'écrie : « Pourquoi ne me regardes-tu pas et pour quel motif ne me demandes-tu rien? car c'est avec cette mission que je suis venu auprès de toi. » Mollâ-Shâh lui répond gravement : « Je possède un protecteur et un guide infaillible qui m'accorde tous mes souhaits; va et ne me trouble pas (dans mes méditations). »

Le prophète alors loua l'esprit d'abstinence du jeune théosophe, et disparut.

Miyânmyr, ayant été informé de cette vision, fit venir Mollâ-Shâh, et lui ordonna de rester pendant quelques nuits assis devant lui, sans jamais fermer

les yeux. Il suivit cet ordre d'une manière si scrupuleuse, qu'il ne ferma pas une seule fois ses paupières. Du reste, déjà du moment où, pour la première fois, l'amour de Dieu s'empara de son être, il avait renoncé au sommeil. Une nuit il était assis, comme à l'ordinaire, dans une profonde méditation, lorsque, par une grâce divine toute spéciale, « la porte (des intuitions) s'ouvrit devant lui, et la racine des sens internes commença à éclore. » Il aperçut en ce moment le monde spirituel et les prophètes ainsi que les saints, et conversa avec eux par l'organe de sa langue spirituelle. De jour en jour ces illuminations divines devinrent plus intenses, et il en informa fidèlement son guide spirituel dont l'étonnement n'eut plus de bornes.

Les chaleurs accablantes de Lahore ne convenaient pas au tempérament de Mollâ-Shâh, ce qui le décida à quitter cette ville et à s'établir à Cachemyr. Il y vivait, observant minutieusement le serment qu'il avait prêté entre les mains de son précepteur spirituel, et pratiquant des macérations incessantes : la nuit il restait assis, le visage tourné vers la Mecque, mais pendant le jour il parcourait les bois et les lieux solitaires, comme la règle de l'ordre de Miyânmyr l'ordonnait. Son habitation était une cellule étroite, et quoique plusieurs de ses amis lui eussent demandé la permission de lui en construire une meilleure, il ne la donna pas. Il évitait de faire de nouvelles connaissances et se dérobait même à ses amis intimes.

Au commencement de l'hiver, qui est très-rude à Cachemyr, il quitta cette ville et se rendit à Lahore, où il passa six mois; après quoi il retourna de nouveau à Cachemyr. Il avait l'habitude de se mettre en route après la prière de vendredi, et il arrivait alors ordinairement au terme de son voyage pour la prière de vendredi de la semaine suivante. Il voyageait aussi rapidement, pour ne pas manquer à une seule prière. La distance entre Lahore et Cachemyr est de quatorze jours de marche; mais il parcourait ce chemin en moins de huit jours, seul et à pied.

Il mena cette vie pendant plusieurs années, jusqu'à ce qu'il eût parcouru tous les degrés de l'ascétisme (فقر); mais son maître spirituel, ne voulant pas le conduire au but suprême de la science mystique, qu'on désigne par les mots « union à Dieu » ou « connaissance de soi-même », Miyânmyr ne lui en parla que par énigmes; ainsi il lui dit : « Ne cesse pas d'étudier toi-même et ton propre cœur, car ton but suprême, aussi bien que celui que tu adores, est en toi-même. »

En l'an 1038 de l'hégire (1626-1628 de J. C.) il retourna comme d'ordinaire de Lahore à Cachemyr, et il s'adonna sans relâche à ses mortifications, lorsqu'un jour, par faveur spéciale de la Divinité, et sans assistance d'aucun précepteur spirituel, « l'image désirée » se révéla à lui. Par cette expression on entend, en langage mystique, l'union à Dieu et la conception de l'être absolu (شناخت ذات مطلق), ex-

pression qui est équivalente de « connaissance de soi-même » (شناخت خود).

Au moment où, ainsi qu'on vient de le lire, Mollâ-Shâh atteignit le but suprême de ses aspirations mystiques, il était dans sa quarante-septième année. Il s'était adonné aux études mystiques depuis vingt-sept ans.

Lors de son voyage suivant à Lahore, il informa son ancien guide spirituel qu'il avait atteint l'union avec Dieu, et celui-ci lui donna le conseil de ne pas divulguer ce fait, et de ne pas cesser ses exercices ascétiques.

A Cachemyr, Mollâ-Shâh avait réuni autour de lui un petit cercle d'amis qui lui étaient entièrement dévoués. Parmi ceux-ci il convient de nommer au premier rang Akhônd Mohammed Sa'yd, homme remarquable par son abnégation de soi-même. Il vivait avec sa famille dans la pauvreté, et Mollâ-Shâh recevait ordinairement sa nourriture de cette famille, à laquelle il était si attaché, qu'il appelait la femme de Mohammed Sa'yd « ma sœur » et ses enfants « mes enfants ». Leur maison était contiguë à l'habitation du Cheikh, de sorte que ce n'était, en réalité, qu'un seul ménage. Deux autres de ses amis étaient Mohammed Selym et Mohammed Halym, frères consanguins de la femme d'Akhônd Mohammed Sa'yd. Parmi les amis du Cheikh on doit nommer encore Ferhâd Bêg, receveur des impôts de Cachemyr, surnommé Nâtchâou, et enfin Salih Bêg.

Les émotions que causait au Cheikh l'état de

l'union à Dieu auquel il était arrivé, ne l'empêchaient pas de faire tout son possible pour ne pas offenser la loi religieuse, et il avait l'habitude de dire à ses amis : « Quiconque ne respecte pas les préceptes de la loi religieuse ne compte pas parmi les nôtres. »

Mollâ-Shâh avait toujours fui les hommes; mais dans sa nouvelle disposition d'esprit, il s'en isola complétement au point qu'il fit fermer la porte de son habitation et qu'il n'était plus visible même pour ses intimes qu'à une heure fixe. Un petit cercle d'amis dévoués l'entoura alors, au milieu duquel il laissa tomber sa réserve habituelle. Dans ces réunions, il ne philosophait pas seulement dans le goût de Hallâdj, de Cheikh Bâyezyd (Bistâmy) et de Djoneïd, mais il parlait souvent de la doctrine de l'union à Dieu d'une manière plus large encore qu'eux-mêmes[1].

La puissance spirituelle du Cheikh était devenue si grande que tout novice qu'il faisait asseoir en face de lui en lui ordonnant de concentrer toutes ses facultés mentales sur son propre cœur, devenait aussitôt clairvoyant au point que ses sens internes s'ouvraient et que le monde spirituel lui apparaissait dans tout son éclat; il voyait alors les prophètes et les saints et conversait avec eux par ses sens internes Mollâ-Shâh faisait arriver ses novices à ce haut degré de perfection spirituelle sans de longs exercices ascé-

[1] Voyez sur Hallâdj mon ouvrage : *Geschichte der herrschenden Ideen des Islam*, Leipzig, 1868, p. 70 et suivantes. Consultez aussi Tholuck, *Blüthensammlung*, p. 310 et suiv.

tiques préalables. C'est en faisant allusion à ce pouvoir spirituel que Mollâ-Shâh dit :

هر كس كه زراعت دل دارد
در پيش كسى رود كه دل ميكارد
ما دهقانيم تخم دل ميكاريم
تخم دل ما بار خدا مى آرد

Quiconque désire labourer le champ de son cœur,
Qu'il consulte celui qui sait semer dans les cœurs ;
Moi je suis le laboureur qui répand la semence spirituelle,
Et la semence de mon cœur porte le fruit divin.

Il s'exprimait parfois en termes très-hardis sur la manière dont il concevait Dieu et ses rapports avec l'humanité. Ainsi, il dit : « Depuis que je suis parvenu à comprendre la réalité absolue (حقّ اليقين), et que je sais de la manière la plus positive qu'en vérité rien n'existe hormis Lui seul (Dieu), l'existence n'a plus à mes yeux d'autre signification que la non-existence. »

Dans un de ses poëmes, on lit les vers suivants :

عاقل دانست خود خدا شد اى دوست

Le sage qui se connait soi-même est devenu Dieu, sache-le, ô mon ami.

Dans une autre poésie qui amena un refroidissement passager dans ses rapports avec son ancien précepteur spirituel Miyânmyr, il dit :

Mon cœur, par mille langues, me crie : Je suis Dieu !
Quel reproche d'hérésie peut-on me faire, si ce mot vient sur mes lèvres ?
Ceux qui avaient atteint l'union à Dieu disaient : Je suis l'Être absolu !
Mais moi je ne dis que ce que j'ai entendu de la bouche de Miyânmyr.

En attendant, le nombre de ses adhérents augmenta de jour en jour ; des personnes de toutes les classes de la société se firent ses novices ; des femmes même devinrent susceptibles d'intuitions mystiques par l'effet de ses prières et sans l'avoir vu. Un certain Mollâ Meskyn se distingua par la pureté de son cœur et par sa foi inébranlable ; aussi le Cheikh le désigna-t-il pour son vicaire et lui dit : « Je n'ai plus la force matérielle de passer de longues nuits avec les novices assis devant moi pour leur montrer le sentier de la science mystique ; je te charge donc de me remplacer dans ces fonctions ; tu concentreras sur eux ton attention spirituelle, et si, par tes efforts, le nœud de leur cœur s'ouvre, ce sera bien, sinon tu n'auras qu'à m'en avertir pour que je leur donne mes soins. »

Cependant le nombre toujours croissant de ceux qui désiraient l'approcher commençait à l'incommoder, et il n'ouvrit plus sa porte qu'à ses amis intimes, et souvent il dit : « Je ne suis pas un cheikh de derviches qui accepte des novices et bâtit des couvents : »

نه مسجد خواهم ونه خانقاهی
من وصحرای پاك وکشتگاهی

Ni la mosquée ni le couvent de derviches ne m'attirent,
Mais bien la pureté du désert et la liberté des champs.

En 1044 de l'hégire (1634-35), un certain Myr Bâky, descendant du Prophète, se mit à suivre les leçons de Mollâ-Shâh, et eut, en peu de temps, des accès extatiques; il prêcha alors la doctrine de l'union à Dieu sans aucune réticence. En même temps, il crut pouvoir s'affranchir des préceptes de la loi religieuse. Les vers suivants sont de sa composition :

چرا از کف گذارم ساغر جان مینارا
مشخّص کرده امروز دعویهای فردارا

Pourquoi ma main devrait-elle lâcher cette coupe étincelante de mon âme?
Je réalise déjà aujourd'hui les aspirations du lendemain.

Ces vers transcrits en prose auraient, si je les interprète correctement, la signification suivante : « Pourquoi devrais-je, en macérations et en exercices ascétiques, passer tristement ma vie? je préfère anticiper déjà ici-bas les délices qu'on me fait espérer dans la vie future. »

C'est l'épicuréisme dans toute sa crudité, tel qu'on le rencontre dans quelques-unes des odes de Hafiz et dans les quatrains d'Omar Khayyâm.

Mollâ-Shâh, informé de ces excès de Myr Bâky, le fit chasser de la ville.

A cette même époque, les discours de Mollâ-Shâh sur l'union à Dieu et ses doctrines nouvelles firent beaucoup de bruit, et un grand nombre d'hommes influents, qui tous appartenaient au parti conservateur (که ظاهر پرست بودند), élevèrent contre lui l'accusation d'hérésie, sans connaître ses véritables doctrines, et en invoquant uniquement contre lui quelques-unes de ses poésies : « Mollâ-Shâh, disaient-ils, commence à imiter Hallâdj (ملّا شاه منصورانه حرف میزند); il faut donc absolument lui faire son procès et le condamner à mort. » Ce projet ayant été accepté à l'unanimité, ils signèrent un procès-verbal et y apposèrent leurs sceaux; un grand nombre de fonctionnaires religieux se joignirent à eux; après quoi, ils soumirent leur document à l'empereur Schâhdjihân en le priant de prononcer la peine capitale contre Mollâ-Shâh. L'empereur ordonna que le firman contenant la condamnation à mort fût expédié à Zafer-Khân, gouverneur de Cachemyr. Le prince Dârâ-Shikôh n'avait pas assisté à cette audience, et ce ne fut que le soir, lorsqu'il rentra, qu'il apprit ce qui s'était passé. Il se rendit immédiatement auprès de son père, auquel il représenta que Mollâ-Shâh était un élève de Miyânmyr, homme renommé pour sa piété, qu'il fallait, avant de rendre un jugement définitif, s'informer auprès de ce dernier de la conduite de son ancien disciple, et il finit par dire qu'en pareille matière toute précipitation était fu-

neste, attendu que priver un homme de la vie n'est autre chose que démolir un édifice dont Dieu est l'architecte (هدم بنیان ربّانیست). L'empereur accueillit favorablement cette intercession et ordonna de surseoir à l'exécution.

Pendant que ceci se passait dans la capitale, la nouvelle de la condamnation de Mollâ-Shâh s'était répandue, et elle était arrivée à Cachemyr; mais on n'y reçut pas en même temps avis du sursis obtenu par le prince. Les amis de Mollâ-Shâh étaient au désespoir et faisaient tous leurs efforts pour le persuader de prendre la fuite; mais le maître leur répondait : « Je ne suis pas un imposteur pour que je cherche mon salut dans la fuite; je suis un homme qui parle vrai; mourir ou vivre m'est entièrement égal. Oh! que dans une seconde vie mon sang rougisse encore une fois le poteau de supplice, je suis vivant et éternel, la mort spirituelle recule devant moi, car ma science a vaincu la mort (کاشکی بعد از عمری بازیك دار از خون ما سرخ شود ما زنده وجاویدیم مرك عالمی [1] وا میکشد مرك‌را عرفان ما کشته است). »

(Vers de Mollâ-Schâh) :

مرك‌را کشته است عرفانم کینست پیری که افسرد جانم

چون بیرنگی است کار من شبهارا کشد نهار من

[1] L'expression مرك عالمی, que j'ai traduite par *mort spirituelle*, n'est pas assez claire. Je pense que l'auteur a voulu parler de la mort de l'âme par opposition à la mort matérielle commune à tous les êtres vivants. La première ne saurait atteindre le vrai théosophe.

Ma science a vaincu la mort;
Aucune vieillesse ne saurait flétrir mon âme;
La sphère où toute couleur s'efface étant devenue mon domaine,
Les ténèbres des nuits sont exterminées par l'éclat de mes jours.

Il ajouta encore: « Autrefois j'avais l'habitude de fermer au verrou la porte de ma maison, afin de n'être dérangé par personne; mais à présent je la laisserai grande ouverte, afin que quiconque voudra faire de moi un martyr puisse entrer librement. »

S'il est permis de mettre en parallèle cet humble théosophe persan avec le grand moraliste d'Athènes, je voudrais rappeler ici la scène mémorable décrite par Platon dans son Apologie de Socrate où il nous montre le philosophe entouré de ses disciples inconsolables. Il leur dit alors en souriant que, bien loin de considérer la mort comme un mal, il désirerait mourir deux fois au lieu d'une. La même idée est exprimée par Mollâ-Shâh qui, dans une conviction sublime, déclare que la mort n'existe pas pour lui. En effet, vivre ou mourir n'est pour lui que changer de forme d'existence. Comme on le voit par plusieurs autres passages de ses écrits, l'homme n'est dans sa pensée qu'une émanation de l'âme universelle de la divinité; cette dernière seule existe en réalité. L'âme humaine ainsi considérée est impérissable et la mort n'a pas d'empire sur elle. C'est en ce sens que Mollâh-Shâh peut dire, en vérité, qu'il a vaincu la mort par la science, comme dans l'Évan-

gile la même idée est énoncée par rapport à la victoire finale du Christ sur tous ses ennemis[1].

Mollâ-Shâh attendait la mort avec un calme inébranlable, mais le sort en avait décidé autrement. L'empereur Shâhdjihân vint au bout de quelque temps à Lahore, et, accompagné du prince Dârâ-Shikôh, il fit une visite à Miyânmyr et l'interrogea sur le compte de Mollâ-Shâh; Miyânmyr dit à l'empereur que Mollâ-Shâh était sujet à des accès extatiques, et qu'alors il parlait quelquefois sans observer la réserve nécessaire sur la doctrine de l'union à Dieu; mais, en même temps, Miyânmyr pria instamment le souverain de ne rien entreprendre contre son ancien élève, car, dit-il, ce saint homme est un feu dévorant, et malheur à vous si jamais il s'irritait, il pourrait détruire le monde: empêchez dans tous les cas les orthodoxes (اهل ظاهر) de le poursuivre, autrement un désastre pourrait en arriver.

Ces conseils firent une grande impression sur l'esprit de l'empereur, qui remercia le prince Dârâ-Shikôh de l'avoir empêché d'expédier la sentence de mort. Il lui dit : « Ces théologiens ont voulu me persuader de tuer un derviche extatique; je te rends honneur, ô mon fils, de ce que tu ne m'as pas laissé commettre un tel acte d'injustice. »

Quelque temps après, l'empereur vint à Cachemyr où il passa six mois; mais il ne vit pas Mollâ-Shâh,

[1] I *Corinth.* 15, 26.

qui était devenu si misanthrope qu'il ne se montrait que rarement dans la ville.

En 1045 (1635-36), le cheikh Miyânmyr mourut à Lahore, et dans la même année, un grand seigneur de la cour, nommé Nedjât-Khân, devint novice de Mollâ-Shâh. Presque en même temps, un fonctionnaire impérial, Mozaffer-Bêg, se voua également à son service, et cet exemple fut imité par plusieurs de ses amis. Mais à peine avaient-ils été initiés à la doctrine mystique qu'ils crurent pouvoir se dispenser de l'observation du jeûne prescrit et des prières obligatoires, pensant que les lois religieuses ne leur étaient plus applicables. Informé de ces irrégularités, le maître pria le gouverneur de les éloigner de la ville.

Mollâ-Shâh fit vers cette époque le recueil de ses poésies. Les vers suivants en sont tirés :

کیمیا گر خاك زر سازد عجایب می بری
فقر باشد کیمیای خاك را سازد خدا
ادم ار افتد بسوی بحر حقّ چیست او
چیست حال قطره گر در بحر افتد از هوا

Si par l'alchimie on change la poussière en or, tu t'émerveilles.

Mais l'ascétisme est une alchimie qui transforme la poussière en Dieu.

Si l'homme se précipite dans l'océan de la divinité, qu'est-il alors ?

Quelle est la condition de la goutte lorsque des nuages du ciel elle tombe dans la mer?

Sur les savants pédants, il fit le quatrain suivant:

آه زین عالمان ناعامل   هریکی از خدای شد غافل
یاد دارند صد هزار حدیث   معنیء دل نشین زدل زایل

Ah! que je plains ces savants peu pratiques,
Qui ont oublié Dieu:
Ils gardent dans leur mémoire cent mille traditions,
Tandis que leur cœur est vide de l'idée qui devrait y résider.

En 1049 de l'hégire (1639-40), l'empereur vint une seconde fois à Cachemyr, et il s'installa dans le parc appelé Zafer-âbâd, dans un pavillon d'où l'on jouissait d'une vue ravissante sur le lac. A peine arrivé, il fit prier Mollâ-Shâh de venir le voir, et celui-ci ne tarda pas à se présenter. L'empereur le reçut avec une bienveillance marquée et causa longuement avec lui sur divers sujets relatifs à la science mystique.

Cette même année est mémorable par un événement qui, pour Mollâ-Shâh et ses adhérents, eut des suites importantes. Le prince Dâra-Shikôh, celui qui, par son intervention auprès de l'empereur son père, avait sauvé la vie à Mollâ-Shâh, s'était toujours fait remarquer par un sentiment religieux très-vif; souvent il passait des nuits entières dans les prières et la méditation.

Ce n'était pas la première fois qu'il entendait parler des qualités extraordinaires de Mollâ-Shâh, mais jamais il n'avait trouvé l'occasion de le voir. Le Cheikh fuyait la foule et tenait continuellement sa porte fermée à tout le monde. Peu à peu, une irrésistible curiosité s'empara du prince; il voulut voir le saint homme dont on parlait avec tant d'admiration, et une nuit, accompagné d'un seul domestique nommé Modjâhid, il quitta son palais, après la première garde, et se dirigea vers l'habitation de Mollâ-Shâh. Celui-ci avait dans sa cour un platane séculaire, et au pied de cet arbre il s'était fait une place où il avait l'habitude de rester assis durant la nuit, perdu dans ses méditations. Arrivé devant la maison, le prince ordonna à son domestique de l'attendre auprès de la porte et entra seul dans la cour. Ayant aperçu le Cheikh assis au pied de l'arbre, il s'arrêta et resta debout plein de respect, attendant que le maître lui adressât la parole. Celui-ci savait fort bien quel était le nouveau venu et il savait aussi qu'il deviendrait sous peu un de ses novices, mais il feignit de ne pas le voir; un temps assez long se passa ainsi, lorsque enfin le maître adressa la parole au prince, lui disant : « Qui es-tu? »

Le prince garda le silence. Mollâ-Shâh lui dit alors : « Pourquoi ne réponds-tu pas, parle donc et dis quel est ton nom. »

Le prince lui répondit plein de confusion : « Je me nomme Dârâ-Shikôh. »

« Et qui est ton père? »

« L'empereur Shâhdjihân. »

« Pourquoi es-tu venu me voir? »

« Parce que je me sens entraîné vers Dieu et que je cherche un guide spirituel. »

Sur ces mots, Mollâ-Shâh, plein d'aigreur, s'écria : « Que m'importent les empereurs et les princes! sache que je suis un homme voué à l'ascétisme; cette heure de la nuit est-elle le moment de venir chez moi pour me molester? Sors d'ici et ne te montre pas une seconde fois en ces lieux. »

Blessé de cet accueil, le prince se retira et rentra dans son palais où il passa toute la nuit en versant des larmes abondantes. Mais, malgré tout le désappointement qu'il éprouvait, il se sentit la nuit suivante entraîné de nouveau vers la demeure du saint, qui cette fois ne daigna pas même lui adresser la parole. Modjâhid, le domestique qui accompagnait le prince, se mit en colère et dit à son maître : « Quels sont donc les miracles que ce derviche rébarbatif vous a fait voir pour que chaque nuit vous veniez vous exposer à des traitements aussi indignes? Les derviches ordinaires sont des gens débonnaires; ils ne sont pas maussades et bourrus comme ce vieillard-ci. Pour moi, je ne fais pas grand cas de cet ascétisme et je ne m'inquiète que d'une chose, c'est que vous en soyez venu à y ajouter foi. » Le domestique tenait de pareils propos à son maître pour l'indisposer contre le saint, mais le prince lui dit : « Si Mollâ-Shâh était un imposteur, bien loin de me traiter ainsi qu'il vient de le faire, il aurait au con-

traire prié Dieu qu'il me conduisît vers lui. Cette indépendance d'esprit, cet air irrité démontrent justement qu'il est en vérité un homme extraordinaire. »

Cette même nuit, après que Modjâhid fut retourné chez lui, la fièvre le prit et l'emporta en quelques heures. Dârâ-Shikôh, informé de cet événement terrible, en fut profondément ému; il se fit des reproches amers de n'avoir pas puni de suite les discours insolents de son serviteur, et il considéra la mort de Modjâhid comme une punition divine dont il se croyait menacé lui-même. Il fit appeler immédiatement le Kady Afzal, un de ses amis les plus dévoués, et lui communiqua ses inquiétudes. Celui-ci était en relation d'amitié avec Akhônd Mollâ Mohammed Sa'yd, et, par l'entremise de ce dernier, le Cheikh accorda enfin au prince la permission de venir le voir.

Dârâ-Shikôh ne pouvait faire sa visite durant le jour, dans la crainte d'exciter la curiosité du public et en considération de ses rapports continuels avec l'empereur; mais aussitôt qu'il fit nuit, il se présenta devant le Cheikh, qu'il trouva cette fois assis dans sa cellule. Avant de franchir la porte, le prince témoigna au saint homme son profond respect, et ce dernier l'engagea à entrer et lui permit de s'asseoir.

Il n'y avait qu'une seule lampe qui éclairât la cellule, et la mèche en était déjà presque consumée par la flamme; mais, dans son désir de bien voir les traits vénérables du maître, le prince, de son propre doigt, prit la mèche et la redressa.

Cette simple action lui gagna l'affection du Cheikh. Au bout de quelques jours, il l'invita à se bander les yeux, puis il concentra sur lui son attention spirituelle, de telle sorte que le monde invisible se dévoila au regard intérieur du prince, tandis que de doux transports remplissaient son cœur.

Le prince a raconté ces faits dans un livre composé par lui et intitulé : « Sakynat alaouliyâ, » dont Téwekkul n'a pu se procurer une copie.

Deux amis intimes du prince, Mohammed-Khân et Kady Afzal, furent également initiés par le maître à la science mystique.

La princesse Fâtimah était la sœur de Dârâ-Shikôh, et ils étaient unis par un attachement si vif qu'il n'y avait pas de secret entre eux. Souvent déjà ils s'étaient entretenus de Dieu et du désir qu'ils ressentaient tous deux d'arriver à s'unir à lui, et maintes fois ils s'étaient dit combien un maître spirituel accompli leur serait utile.

Aussitôt que le prince fut devenu novice de Mollâ-Shâh et que son cœur se fut ouvert à l'intuition du monde spirituel, il se hâta d'en informer sa sœur, et cette nouvelle fit une telle impression sur l'esprit de la princesse qu'elle écrivit au maître plusieurs lettres pleines d'une abnégation complète et d'une dévotion sincère. Il les lut toutes, mais les laissa sans réponse durant plus d'un mois, jusqu'à ce qu'il eût acquis la conviction que Fâtimah était animée d'une volonté inébranlable. Il se décida enfin à lui accorder toute sa sympathie, répondit aux lettres qu'elle lui

avait adressées et lui donna la consécration (تلقين), quoiqu'il ne l'eût pas vue une seule fois. La princesse raconta son initiation dans un écrit intitulé «Risâleh-i-sâhibiyeh.» Téwekkul nous en donne des extraits dont je reproduis ici le passage suivant:

«Par l'entremise de mon frère, le prince Dârâ-Shikôh, j'avais offert (au saint) ma foi sincère, et je l'avais prié de vouloir bien être mon guide spirituel. Il m'avait aussi accordé l'initiation suivant la règle sublime de sa confrérie; mais malgré tout cela, lorsque je vis pour la première fois la figure vénérable du maître, du cabinet où j'étais cachée, pendant qu'il faisait sa visite à l'empereur mon père, lors de son séjour à Cachemyr, et lorsque j'entendis tomber de sa bouche les perles de sa sagesse, ma foi en lui devint mille fois plus vive qu'elle ne l'avait été auparavant, et l'extase divine s'empara de tout mon être. Le lendemain, mon frère, avec la permission du maître, m'initia aux exercices mystiques qui consistent dans la récitation de la litanie des derviches kâdirys, et de celle de l'ordre de Mollâ-Shâh. Pour accomplir cette tâche pieuse, je me rendis à la chapelle de mon palais, et là je restai assise jusqu'à minuit, après quoi je fis la prière de nuit et je retournai dans mes appartements. Je m'assis alors dans un coin, le visage tourné vers la Mecque, et je concentrai tout mon esprit sur l'image du maître, en me représentant en même temps dans mon imagination la description personnelle de notre très-saint Prophète. Occupée de cette contemplation, j'arrivai à

un état de l'âme où je ne dormais ni ne veillais, et alors je vis la sainte compagnie du Prophète et de ses premiers adhérents avec les autres saints. Le Prophète et ses quatre amis (Abou Bekr, Omar, Osman et Aly) étaient assis ensemble, et un certain nombre des principaux compagnons de Mohammed l'entouraient; j'aperçus aussi Mollâ-Shâh, il était assis près du Prophète, sur le pied duquel reposait sa tête, tandis que celui-ci lui disait : « Ô Mollâ-Shâh, pour quel motif as-tu éclairé cette Timouride?

« Lorsque j'eus repris mes sens, mon cœur, sous l'impression de cette insigne faveur divine, s'épanouit comme un parterre de roses, et je me prosternai, pleine d'une gratitude sans bornes, devant le trône de l'Être absolu. Remplie d'un bonheur indicible, je ne savais que faire pour exprimer toute la joie de mon cœur. Je vouai au maître une aveugle obéissance et je le choisis une fois pour toutes pour mon guide spirituel en me disant : « Oh! quel insigne bonheur, quelle félicité inouïe m'a été donnée, à moi, femme faible et indigne! j'en rends grâce et des louanges sans fin au Tout-Puissant, à ce Dieu incompréhensible, qui, lorsque ma vie semblait devoir s'écouler inutilement, me permit de me vouer à sa recherche et m'accorda ensuite d'atteindre le but désiré de l'union à lui, en m'abreuvant ainsi à l'océan de la vérité (éternelle) et à la fontaine de la science mystique.

« Je nourris l'espoir que Dieu me permettra de marcher d'un pas ferme et avec un courage inébran-

table sur ce sentier comparable au *Sirât*, et que mon âme goûtera toujours le bonheur suprême de pouvoir penser à Lui. Que Dieu soit loué! qui, par l'attention toute particulière du saint maître, m'accorda à moi, pauvre femme, le don de concevoir l'Être absolu de la manière la plus complète, ainsi que je l'avais toujours ardemment désiré. Quiconque ne possède pas la connaissance de l'Être absolu n'est pas homme; il appartient à ceux dont il est dit (dans le Coran): «Ils sont comme les animaux et plus ignorants encore[1].»

«Tout homme qui a obtenu cette félicité suprême devient par ce fait même le plus accompli et le plus noble des êtres, et son existence (individuelle) se perd dans l'existence absolue (هستی مطلق); il devient (comme) une goutte dans l'océan, un atome dans le soleil, une particule en face de la totalité (جزء كلّ). Arrivé à cet état, il est au-dessus de la mort, de la punition future, du paradis et de l'enfer; qu'il soit homme ou femme, il est toujours l'être humain le plus parfait. C'est une faveur de Dieu, qu'il dispense à qui bon lui semble[2].

«Le poëte Attâr a dit de Râbiah[3]:

نه این یك زن بود بل فرزند بود
پای تا سر جمله غرق درد بود

[1] *Coran*, sur. VII, vers. 178.
[2] *Coran*, sur. V, vers. 57.
[3] Voyez, sur Râbiah, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islam*, p. 64.

Non, ce n'est pas une femme, mais bien un homme,
Absorbée comme elle l'est par l'amour de Dieu. »

La princesse persévéra avec ardeur dans ces études mystiques et reçut continuellement par correspondance les instructions de son guide spirituel. Elle atteignit une telle perfection qu'elle arriva à la pure union à Dieu et à la connaissance intuitive (معرفت شهودی). Bien que le maître fût plein d'affection pour tous ses élèves et qu'il les aimât cent fois plus que leurs propres parents, il eut cependant un attachement particulier pour la princesse. Il avait l'habitude de dire en parlant d'elle : « Elle a obtenu un développement si extraordinaire de connaissance mystique qu'elle serait digne d'être mon vicaire. »

En 1054 de l'hégire (1644-45), l'empereur séjourna de nouveau pendant quelque temps à Cachemyr ; il eut alors une nouvelle entrevue avec Mollâ-Shâh, auquel il fit un accueil très-gracieux, et chaque fois qu'il se rendit ensuite à Cachemyr, il le fit venir auprès de lui.

Avec le prince Dârâ-Shikôh et la princesse Fâtimah, le maître était en rapports ininterrompus, et le premier se servait ordinairement de Téwekkul-Bêg en qualité de messager. En un mot, la renommée du saint homme augmenta de jour en jour.

Qu'il me soit permis d'en citer encore un exemple curieux. Un certain Mesyh-Ezzemân vivait à Lahore, où il jouissait d'une grande considération à cause de ses savantes études, et notamment de sa connais-

sance des langues arabe et persane. Un jour, les ouvrages de Mollâ-Shâh tombèrent par hasard entre ses mains, et il les lut. Cette lecture lui fit une grande impression, et il n'aurait pas hésité à suivre sa première impulsion et à se joindre au nombre des élèves du maître s'il n'avait pas été retenu par la considération qu'à son âge (il avait alors soixante et dix ans) une telle démarche serait peu convenable. Cependant, il ne cessa d'y penser, et en lisant les poésies de Mollâ-Shâh, il se persuada de plus en plus qu'en réalité c'était là le véritable maître spirituel à la direction duquel il fallait s'abandonner pour acquérir la science mystique. Tout à coup, l'idée lui vient de consulter sur la décision à prendre le volume contenant les poésies de Mollâ-Shâh; il le prend, et l'ayant ouvert au hasard, les premiers vers sur lesquels tombe son regard sont les suivants :

مگو این را که وقت من گذشته
منم در خانهٔ پیری نشسته
مگو این را که خورد و ناتوانم
مگو این را که مست و نوجوانم
همه وقت است وقت خوب زجانان
منم دهقان اگر بایدت نان
گرسنه گر در آید از در من
پر از نان بیندم صحرا وخرمن

[1] Un passage de ce morceau demande une explication. Les der-

Ne dis pas que mon temps est passé,
Et que j'ai pris ma demeure dans la maison de la vieillesse,
Ne dis pas que je suis petit et faible,
Ne dis pas que je suis ivre et étourdi,
Toujours encore le temps est favorable et embelli par le bien-aimé;
Car moi je suis l'agriculteur (sache-le), si tu cherches du pain;
Si un indigent franchit le seuil de ma porte,
Il trouve pleins de pain mon champ et mon aire.

Ces vers le décidèrent : il partit sur-le-champ pour Cachemyr et se présenta à Mollâ-Shâh, qui d'abord ne voulut pas l'admettre au nombre de ses disciples et le soumit à des épreuves réitérées. Après s'être convaincu de sa ferme résolution, le Cheikh lui dit un jour : « Tu es chyite, tandis que moi je suis sonnite, comment veux-tu que nous devenions amis? »

Mesyh-Ezzemân répondit aussitôt : « Mon amour et mon sincère dévouement pour toi, qui m'ont conduit jusqu'ici, sont si puissants sur moi que les expressions « toi » et « moi » ont cessé d'exister pour moi; j'accepte donc aussi la croyance sonnite. »

Nous approchons maintenant du terme de la vie de Mollâ-Shâh, et, craignant d'avoir déjà donné trop de détails, nous nous dispensons de reproduire la suite de la relation circonstanciée que son biographe nous a léguée. Nous résumons donc seule-

niers mots du cinquième vers sont corrompus; dans le manuscrit, on lit جوب از جاى; la rime demande جان, le mètre exige en outre que le dernier pied se compose d'une syllabe brève et de deux longues; ces considérations me décident à adopter la lecture زجانان.

ment les faits qui, à notre point de vue, offrent le plus d'intérêt.

Mollâ-Shâh était devenu vieux et infirme; il avait passé plusieurs hivers à Lahore, entouré des soins et des attentions de ses amis et élèves, notamment du prince Dârâ-Shikôh et de Téwekkul. En 1066 (1655-56), l'empereur lui écrivit pour l'inviter à venir passer l'hiver chez lui à Shâhdjihânâbâd, sa résidence ordinaire; mais le Cheikh commençait déjà alors à souffrir d'une faiblesse des yeux, et il ne se sentait plus assez fort pour entreprendre ce voyage. Il resta dorénavant à Cachemyr pendant plusieurs années, et souvent il disait: «Le théosophe doit profiter de la durée de la vie. Ma vie s'approche de sa fin, jouissons donc de ce séjour à Cachemyr et ne nous en éloignons point.»

Il disait encore: «Le véritable théosophe est immortel, car la vie véritable, c'est la vie spirituelle; or l'esprit de celui qui n'est pas un vrai théosophe ne vit pas, et sa vie n'est pas une véritable vie, quelque longue qu'en soit la durée. Pour le théosophe, une longue vie est désirable, car à chaque instant il se réjouit de la variété des apparitions; plus la vie du théosophe est longue, plus sa jouissance est complète, et plus ses progrès dans la science spirituelle sont grands.»

L'avénement au trône du prince Aurengzêb, qui, comme empereur, prit le nom d'Alemghir, événement arrivé, d'après Téwekkul, en 1069 de l'hégire (1658-59), eut des conséquences sérieuses pour

Mollâ-Shâh. Aussitôt que ce prince eut pris les rênes du gouvernement, le parti clérical, pour lequel Aurengzêb avait de grands égards, insinua que Mollâ-Shâh tenait des discours contraires à la religion révélée. Des hommes justes et impartiaux ne tardèrent pas, d'après ce que dit Téwekkul, à offrir leur témoignage contraire; mais l'empereur, sur la première dénonciation qu'il reçut, avait expédié à Achraf-Khân, gouverneur de Cachemyr, l'ordre de faire partir Mollâ-Shâh pour la capitale. Or, à cause de son âge avancé, celui-ci était devenu faible et souffrant, et Achraf profita de cette circonstance pour demander un sursis jusqu'à ce que le maître fût complétement rétabli. Une année s'écoula ainsi; quelques vers qu'il avait composés en l'honneur d'Aurengzêb ayant produit une impression favorable, et la princesse Fâtimah ayant aussi intercédé en faveur de son maître, l'empereur révoqua le premier ordre par lequel Mollâ-Shâh avait été appelé à la capitale, et il lui fit enjoindre seulement de fixer le plus tôt possible son séjour à Lahore.

Ce ne fut qu'en 1071 (1660-61) que Mollâ-Shâh put se conformer à cet ordre; il quitta Cachemyr au commencement de l'hiver et se rendit à Lahore. Téwekkul, son fidèle disciple qui, comme on le sait, avait obtenu, lors de l'avénement d'Aurengzêb, une place au service du gouvernement à Kânkarah, s'empressa d'aller voir son maître qui lui fit un accueil plein d'effusion. Il avait pris, du reste, l'habitude de ne plus voir personne chez lui, à l'exception

d'un certain Khalyfah Shâhbâz, qui était un de ses anciens amis, et du professeur Mollâ Mohammed Ma'çoum, qu'il recevait trois fois par semaine. Toutefois, quand de temps à autre son esprit s'agitait, il parlait de l'union à Dieu et de la science mystique sans aucune réserve, à haute voix et sans égard pour personne. Un de ses amis lui dit un jour : « Nous vivons dans un temps étrange, et le public s'inquiète des discours que vous tenez sur cette matière; il serait prudent d'exposer vos doctrines avec un peu plus de réserve. » Le maître lui répondit : « Jusqu'à présent je n'ai pas connu de crainte pour ma vie; les livres contenant des discours semblables sont connus de tous et tout le monde les a lus; quelles seraient donc les précautions que moi, arrivé au terme de ma vie, je devrais encore observer? Tout ce que j'ai appris et tout le fruit de ma vie entière consiste précisément en cela, et je ne puis abandonner ni changer ma manière d'être, telle que Dieu l'a fixée dans mon cœur. »

Quelques-unes de ses paroles font voir que, déjà à cette époque, il avait le pressentiment de sa mort prochaine. Kâbil-Khân, un de ses amis, lui dit un jour : « Autrefois, notre souverain (Aurengzêb) aimait à entendre des conversations sur des questions de mysticisme, et j'ai eu quelquefois l'honneur de lire devant lui des passages du poëme mystique de Roumy intitulé « Mesnéwy ; » l'empereur en fut souvent si touché qu'il versait des larmes; assurément, quand il viendra à Lahore, il voudra vous voir. »

« Non, dit Mollâ-Shâh, nous ne nous verrons jamais! Vers :

شب حامله ایست تا چه زاید

La nuit est grosse: voyons ce qui sortira de son sein. »

En effet, en 1072 de l'hégire (1661-62), il eut une attaque de fièvre qui dura environ quinze jours. Au bout de deux ou trois mois, la fièvre devint épidémique à Lahore, et le 11 du mois de Safer, Mollâ-Shâh eut un nouvel accès qui l'emporta dans la nuit du 15 du même mois.

Il fut enterré sur un emplacement dont il avait fait l'acquisition pour sa sépulture. La princesse Fâtimah acheta le terrain environnant, et érigea sur son tombeau une chapelle en pierres rouges.

L'esquisse biographique qu'on vient de lire donne un aperçu général du spiritualisme oriental tel qu'il régna, il y a deux siècles, dans une grande partie de l'Asie, et depuis ce temps aucun changement essentiel, sous le rapport des conditions morales et intellectuelles, n'a eu lieu dans cette partie du monde.

Ce qui, avant tout, doit attirer notre attention, c'est la popularité immense des idées mystiques, la généralité des tendances extatiques, lesquelles, à ce qu'il semble, dominaient alors tous les esprits. Nous voyons se réunir autour de notre théosophe des personnes de toute condition; de pauvres paysans aussi bien que des princes sont saisis du même enthousiasme pour ses doctrines; les mêmes procédés as-

cétiques provoquent les mêmes effets chez les esprits les plus divers. Le maître semble exercer une sorte d'influence magnétique sur ses néophytes. Il les fixe de son regard durant un temps plus ou moins long jusqu'à ce que leurs sens internes s'épanouissent et les mettent à même d'apercevoir les merveilles du monde spirituel. Tous les récits sont unanimes sous ce rapport, et ils ont un tel caractère de sincérité qu'il semble impossible d'en contester la véracité. Nous sommes donc forcés d'admettre qu'à cette époque les esprits avaient une prédisposition toute particulière pour l'extase, pour l'hallucination religieuse.

Assurément, Mollâ-Shâh et ses disciples étaient sincères dans leur foi en la réalité de leurs visions; mais ce qui est également incontestable, c'est que leurs facultés mentales n'étaient plus dans leur état normal. Le sentiment religieux avait été développé d'une manière si exclusive qu'il devint l'élément prépondérant de leur vie intellectuelle; c'est en quelque sorte une épidémie morale qui alors envahit l'Orient et qui n'épargne personne; c'est une manie religieuse et extatique qui donne à toute cette civilisation un caractère particulier.

De prime abord, ce phénomène semble tellement extraordinaire qu'on a de la peine à s'en rendre compte. Mais, en jetant un coup d'œil rétrospectif sur l'histoire de la civilisation musulmane, il n'est pas difficile d'en trouver l'explication. L'État musulman tel qu'Omar, le second khalife, l'avait conçu,

était bien plus une institution religieuse qu'une manifestation de l'idée politique; tout y était subordonné à la loi du Coran. Les guerres qui, déjà de très-bonne heure, inondèrent de sang ce vaste empire, avaient, sans exception, un caractère religieux: on se battait au dehors contre les infidèles, et à l'intérieur un conflit non moins acharné s'engagea entre les différentes sectes; des flots de sang coulèrent pour des questions théologiques, et la même guerre se propagea, seulement avec des armes différentes, sur le terrain de la littérature et des études savantes. Toutes les facultés intellectuelles et morales des nations musulmanes furent absorbées par l'intérêt religieux. Et lorsque, après une lutte séculaire entre les sectes dissidentes et les orthodoxes, ces derniers sortirent vainqueurs de ces joûtes terribles, les esprits furent plus que jamais enchaînés par la domination de la hiérarchie musulmane. De longs siècles se passèrent ainsi; qu'y a-t-il alors d'étonnant si le sentiment religieux dégénéra en fanatisme, tandis que, de l'autre côté, dans les masses, une propension maladive pour l'extase religieuse, pour le mysticisme se répandait de plus en plus? La civilisation européenne a été sauvée de cette stagnation mortelle par deux secousses violentes dont, encore de nos jours, les vibrations se font sentir très-énergiquement: la Réforme et la Révolution française. L'Orient n'a rien vu de pareil; il est resté stationnaire, et le moyen âge s'y continue presque jusqu'à nos jours. Mais, au fond de cette stagnation apparente, deux cou-

rants opposés sont venus s'entre-choquer : c'est d'un côté la hiérarchie officielle des ulémas, conservatrice par sa nature même; de l'autre côté, le mysticisme d'abord piétiste et enthousiaste, mais devenant peu à peu sceptique et aboutissant, en dernier lieu, au panthéisme et à la négation de toute religion positive.

La hiérarchie musulmane qui, dans son propre intérêt, désirait maintenir le prestige du dogme et de la loi révélée, combattit cette tendance mystique, mais, comme nous venons de le voir, sans succès. Les orthodoxes font des efforts inutiles pour obtenir la condamnation de Mollâ-Shâh, qui a pour lui les membres de la famille impériale de Dehly et l'empereur lui-même, tous plus ou moins imbus des idées mystiques.

Mais quel est le fonds d'idées nouvelles et originales contenu dans cette science mystique si ardemment recherchée? Je crois qu'aucun auteur oriental ne nous donne sous ce rapport des renseignements plus instructifs que le biographe de Mollâ-Shâh. C'est une philosophie panthéiste, qui, assez souvent, se prête à des rapprochements frappants avec les idées de quelques-uns de nos philosophes modernes. Mollâ-Shâh nous le dit à différentes reprises, l'existence individuelle ne compte pour rien, et en réalité rien n'existe que la divinité, l'Être absolu par excellence; toute vie particulière s'efface devant cette unité universelle; vivre et mourir n'est donc que changer de forme d'existence. L'homme individuel n'est, en quelque sorte, qu'une particule de l'Être

infini qui remplit le monde, particule qui en a été détachée momentanément, mais qui finalement devra y retourner. Se connaître soi-même est donc l'équivalent de la connaissance de Dieu. Mais pour acquérir cette inappréciable connaissance de Dieu, il faut que l'homme se soumette à de longues et pénibles macérations, il faut qu'il surmonte toutes les épreuves de l'ascétisme le plus austère; c'est après avoir ainsi préparé son esprit que le maître spirituel ouvre son cœur, et le rend capable de concevoir les mystères du monde spirituel. Mais ce grand secret ne doit pas être divulgué : c'est seulement aux initiés qu'il est permis d'en parler, comme Mollâ-Shâh l'indique dans les vers suivants :

موجود یکی است گفتنی می باید
باین گفتن شگفتنی می باید
عالم همه اوست محض گفتن نبود
این گفتن را گرفتنی می باید

Il convient de dire qu'il n'y a qu'un seul (être) qui existe,
Et il est naturel que d'un tel discours on s'étonne;
Le monde entier est Lui, mais il n'est pas permis de le dire ouvertement;
De pareilles doctrines doivent être tenues secrètes.

Cette doctrine panthéiste de l'Orient ne manque pas de grandeur, mais elle a aussi son côté dangereux. Elle conduit à l'athéisme et au matérialisme; le récit de la vie de Mollâ-Shâh en offre quelques

exemples. En effet, qu'y avait-il de plus naturel que de passer de ce panthéisme politique à l'épicuréisme le plus cynique? S'il n'y a pas de vie particulière, si l'âme humaine ne possède qu'une individualité passagère, et qu'après la mort elle se perde dans l'océan de la divinité, ne vaut-il pas mieux alors dire adieu une fois pour toutes à l'ascétisme et jouir des douceurs de l'existence aussi longuement que possible, durant le peu de temps que notre individualité nous appartient?

C'est dans cette conviction, si peu faite pour contenter le cœur humain, qu'Omar Khayyâm, le poëte sceptique de la Perse, s'écrie plein d'amertume :

> Ô terreurs de l'enfer et espérances du paradis!
> Une chose au moins est certaine ; cette vie s'enfuit ;
> Cette chose seule est certaine et tout le reste est mensonge :
> La fleur qui une fois a fleuri périt pour toujours!

C'est précisément ce côté dangereux du spiritualisme oriental qui malheureusement a atteint un développement beaucoup plus grand, un succès incomparablement plus complet, que la morale très-élevée dont les principaux théosophes de la Perse se sont faits les organes. Un cynisme horrible est resté presque jusqu'à nos jours le trait commun de la grande majorité des soufys et des derviches. L'hypocrisie religieuse, la bigoterie, s'empara bientôt de ce terrain, et les conséquences funestes des idées théosophiques et du spiritualisme oriental en général devinrent de bonne heure déjà si manifestes que

Ghazzaly, quoique partisan fervent du soufisme, ne put s'empêcher d'avouer que, si ces doctrines recevaient une application générale, la société devrait nécessairement tomber en état d'anarchie.

En présence d'égarements aussi funestes dont le soufisme fut la cause, il semble juste d'accorder d'autant plus d'admiration à ce petit nombre d'hommes éminents qui, quoique adhérents au spiritualisme et dominés par ses doctrines, ont su conserver leur caractère pur de toute tache. Malgré leur conviction qu'il n'y a pas d'existence individuelle après la mort, ces hommes ont passé leur vie dans la mortification des sens et dans l'abstinence, et souvent ils ont affronté la mort avec un stoïcisme vraiment antique.

L'histoire orientale n'offre pas beaucoup de ces apparitions lumineuses; mais assurément Mollâ Shâh en est une, aussi bien que le prince Dârâ-Shikôh, qui a joué un rôle politique très-important dans l'histoire de son pays. A travers une carrière pleine de péripéties, il sut conserver un nom sans tache et sans reproche, grâce à la morale sévère dont son maître lui avait enseigné les principes.

Pour arriver au trône, son ambitieux frère, Aurengzêb, s'était révolté contre son père, l'empereur Shahdjihân; Dârâ-Shikôh combattit pour ce dernier. Fait prisonnier par Aurengzêb, il montra devant une mort certaine une calme résignation et sut mourir en prince aussi bien qu'en philosophe.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 8 JANVIER 1869.

La séance est ouverte à 8 heures sous la présidence de M. Mohl.

Le procès-verbal de la dernière séance est lu et la rédaction en est adoptée.

Sont présentés et reçus membres de la Société :

M. de Jong, professeur des langues orientales à l'Université d'Utrecht, présenté par MM. Mohl et Defrémery ;

M. Bergaigne, répétiteur adjoint pour le sanscrit à l'école des hautes études pratiques ;

M. Blachère, membre de la même école ;

M. Roland, membre de la même école, présentés par MM. Hauvette-Besnault et Mohl.

Il est donné lecture d'une lettre de M. Niemann, annonçant la mort de M. Millies, professeur à Utrecht, membre de la Société.

M. le Président propose de donner suite au catalogue de la collection de monnaies musulmanes léguées à la Société par la mère de M. Scott, et qui se trouve maintenant entre les mains de M. de Longpérier. M. Waddington sera prié de vouloir bien aider M. de Longpérier dans ce travail.

M. Mohl fait un rapport verbal sur un magnifique ouvrage de M. Fergusson, qui renferme de très-curieux détails sur le culte du serpent dans les contrées bouddhistes de l'Inde. Ce travail est accompagné de quatre-vingt dix-neuf planches

reproduisant les monuments qui prouvent l'influence de ce culte sur le bouddhisme. Cette communication donne lieu à une discussion sur l'âge des monuments bouddhistes.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par l'Académie. *Journal des savants*, décembre 1868, in-4°.

Par la Société asiatique de Calcutta. *Journal of the Asiatic society of Bengal*, part. I. n° 1, part. II, n° 3, 1868, in-8°.

Bibliotheca indica :

Ain i Akbari, edited by H. Blochmann, M. A. fasc. v et vi. Calc. 1868, in-4°.

Par les rédacteurs. *Polybiblion*. Revue bibliographique universelle. Tome II, 5ᵉ livr. décembre 1868, in 8°.

Par les rédacteurs. Deux numéros du Journal de Beyrouth.

Der Bundehesh, zum ersten Male herausgegeben, transcribirt, übersetzt und mit Glossar versehen von Ferdinand Justi. Leipzig, 1868, gr. in-8° (xxxiv, 288, 118 et 82 pages).

Les progrès que l'on peut espérer faire désormais, dans l'interprétation des textes zends, sont, en grande partie, subordonnés à ceux que l'on fera dans l'intelligence de la langue pehlevie, qui a servi à rédiger la plus ancienne traduction traditionnelle des livres de Zoroastre, et qui est restée la seconde langue sacrée des Guèbres. Dans le début, cette langue offrait à l'étude de très-grandes difficultés, résultant, non pas de sa structure grammaticale, mais d'un système d'écriture à la fois imparfait et compliqué, suffisant pour venir en aide à la tradition orale, mais incapable de la remplacer. Ces obstacles n'ont pas rebuté les savants européens, et les travaux de MM. J. Müller et Spiegel ont fait faire des progrès con-

sidérables à la lecture, et surtout à l'interprétation des textes pehlevis, car on ignore encore la prononciation et par suite la vraie forme grammaticale de bien des mots, dont le sens est d'ailleurs fixé.

Le nouveau travail de M. Justi est destiné moins encore à faire avancer directement ces études difficiles qu'à les répandre, en les rendant plus accessibles. L'édition critique du texte du Bundehesh et la traduction nouvelle de M. Justi, plus exacte et plus complète que celles de ses prédécesseurs, sont déjà un grand service rendu à la science des antiquités iraniennes; mais l'adjonction d'une transcription et d'un glossaire font de son ouvrage un véritable manuel, assez analogue au *Handbuch der Zendsprache* du même auteur. Le Bundehesh, qui est une sorte de résumé encyclopédique de la science des Parses, rédigé d'ailleurs dans un style relativement facile, deviendra, grâce à l'édition de M. Justi, l'introduction la plus naturelle à l'étude du pehlevi.

On s'accorde généralement à reconnaître que, si le fond du Bundehesh est ancien, la forme en est moderne. La date de sa rédaction est comprise entre deux limites extrêmes. La première est fixée par l'ouvrage lui-même et la mention qu'il contient de la chute des Sassanides et de l'avénement des Arabes. La limite inférieure est l'an 700 de Yezdigerd ou 1330 de notre ère, époque où a été copié le plus ancien manuscrit connu. M. Justi a entrepris, au début de sa préface, la tâche difficile de préciser davantage cette date, en se servant des indications très-vagues fournies par le texte du Bundehesh, et il arrive à cette conclusion que l'ouvrage ne peut pas être antérieur au milieu du XIIIe siècle. Ce résultat n'intéresse pas seulement la place du Bundehesh dans la littérature pehlevie, mais aussi d'une façon spéciale l'état du texte. Si, en effet, une période de moins d'un siècle s'est écoulée entre la rédaction définitive du livre et la copie de notre plus ancien manuscrit, ce manuscrit doit se rattacher presque sans intermédiaire à l'exemplaire autographe de l'auteur. Par suite les nombreuses obscurités, contradictions, lacunes, in-

terpolations, l'orthographe surtout, si fréquemment défectueuse et méconnaissable des noms propres, ne peuvent plus s'expliquer par l'altération progressive que subit un texte entre les mains souvent négligentes ou ignorantes d'une longue série de copistes; nous sommes obligés de faire peser sur l'auteur même la responsabilité de la plupart de ces fautes; et, privés de l'espoir de trouver des manuscrits plus anciens ou plus corrects, nous devons encore nous interdire d'améliorer le texte par la critique, car l'incorrection d'un auteur est un fait historique qu'on n'a pas le droit d'altérer.

Voyons donc quels sont les arguments qui ont décidé M. Justi à faire descendre aussi bas la date de la rédaction du Bundehesh. Ils sont de deux sortes, géographiques et philologiques. Les arguments géographiques, en éliminant ceux que M. Justi reconnaît lui-même comme douteux, se réduisent à deux. Le premier est tiré de la qualité des eaux du lac *Hâmûn* dans le Sîstân, qui, d'après le Bundehesh, étaient primitivement douces puis sont devenues salées, mais redeviendront douces lors de la résurrection. M. Justi ayant trouvé, dans un géographe arabe du xe siècle [1], que les eaux de ce lac étaient douces et poissonneuses, et lisant au contraire dans K. Ritter [2] qu'elles sont saumâtres (*brakisch*), croit

[1] C'est-à-dire dans Ouseley, *The oriental geography of Ibn Haucal.* Londres, 1800, publication qui est citée en tête de l'édition de M. Justi, comme une de ses autorités. Au lieu de cette traduction anglaise d'une compilation persane, M. Justi aurait mieux fait de consulter la traduction allemande d'Istakhri par M. Mordtmann (*Das Buch der Länder,* Hamburg, 1845), ouvrage qui a l'avantage d'être daté; cela lui aurait épargné la peine, dans une question de chronologie comme celle-ci, de rechercher si le pseudo Ibn Haucal est Jeihânî ou Ibn Khordadbeh (p. 214 du glossaire). Cette question est d'ailleurs depuis longtemps résolue. (Voyez Reinaud, *Géographie d'Aboulféda*, I, LXXXVI.)

[2] *Erdkunde*, VIII, 153. Le célèbre géographe allemand avait emprunté ce renseignement à l'ouvrage d'Elphinstone sur le Caboul, mais le voyageur anglais le tenait lui-même d'un indigène. M. de Khanikoff a, au contraire, visité lui-même les rives du lac.

que le changement mentionné par le Bundehesh a effectivement eu lieu, et cela postérieurement au xe siècle. Mais on lit dans la plus récente description de ce lac : « L'eau en est *douce*, bourbeuse, très-peu profonde, etc.[1] » Un nouveau changement se serait donc produit dans ces dernières années ? ou bien n'est-il pas plus vraisemblable que l'eau du lac du Sîstân présente des différences de goût suivant les endroits plus ou moins marécageux et stagnants où on la puise ? En tout cas, on voit combien est chancelante une donnée chronologique appuyée sur un fait aussi mal constaté.

Un autre argument du même genre et emprunté, nous dit M. Justi, à un travail de M. H. Rawlinson[2], est « que le fleuve de Shuster, qui sort près d'Ispahan, le Dujeili Masrûqân, nommé, dans le Bundehesh, Qarœ (Eulœus) et Misrgân, se jetait encore, au commencement du xiiie siècle, dans le golfe Persique, à l'est du Khor Gafgah, tandis que maintenant il se réunit avec le Shatt el-Arab, ou, comme dit le Bundehesh, il se jette dans le Deyridrot, c'est-à-dire dans le Tigre. » M. Justi n'a attribué cette assertion au savant anglais que par suite d'une confusion qu'explique d'ailleurs la complication des questions hydrographiques relatives à la Susiane, pays qui, comme on sait, a été dans l'antiquité le théâtre de gigantesques travaux de canalisation. Mais il y a deux points qui sont hors de doute :

1° La rivière appelée sur nos cartes modernes Kârûn ou Kurân, qui naît dans les environs d'Ispahan et passe à Shuster, a maintenant encore deux embouchures, l'une *naturelle*, dans le golfe Persique, mentionnée par tous les géographes arabes depuis le xe siècle; l'autre *artificielle*, dans le Shatt el-Arab, par un canal connu sous le nom de *Haffar*, et dont la haute antiquité n'a jamais été contestée.

[1] N. de Khanikoff, *Mémoire sur la partie méridionale de l'Asie centrale*, dans le *Recueil de voyages et de mémoires publiés par la Société de géographie*, t. VII, p. 392. Cf. aussi Spiegel, *Eran*, p. 164, n. 1.

[2] *Notes on a march from Zohab to Khuzistan*, dans le *Journal of the royal geographical Society of London*, t. IX, p. 75.

2° Cette même rivière, immédiatement au-dessus de la ville de Shuster, est divisée en deux branches au moyen d'un canal creusé sous les Sassanides, et qui rejoint le lit naturel du Kârûn à une certaine distance au-dessous de Shuster, à Bandi Kir. Ce canal, connu maintenant sous le nom de Abi Gargar, porta pendant longtemps celui de Masrukân, qu'il empruntait à une ville sassanide bâtie sur ses bords. Il est généralement préféré, pour la navigation, au bras naturel du Kârûn dont il peut, suivant l'état des digues, absorber la plus grande partie des eaux. C'est ce qui explique comment il a pu communiquer son nom au reste de la rivière, soit depuis Shuster [1] jusqu'à son embouchure, soit même depuis sa source aux environs d'Ispahan [2]. Cette confusion de noms est attestée non-seulement depuis le XIII[e] siècle, comme le remarquait M. Rawlinson dans le passage signalé par M. Justi, mais depuis l'époque d'Ibn Haukal et d'Istakhri, c'est-à-dire depuis le X[e] siècle, et rien ne prouve qu'elle ne soit pas beaucoup plus ancienne [3].

On voit qu'il est absolument impossible de tirer une conclusion chronologique certaine de l'assertion du Bundehesh.

Quant aux arguments philologiques sur lesquels M. Justi appuie sa thèse, ils sont, par leur nature même, peu propres à fournir une date précise. L'orthographe du Bundehesh, souvent identique à celle du persan moderne, peut appartenir aux scribes et non à l'auteur primitif. D'ailleurs l'orthographe du persan est fixée au moins depuis le X[e] siècle. La

[1] Ibn Haukal dans Saint-Martin, *Recherches sur la Mésène et la Characène*, p. 120, n. 1.

[2] Mordtmann, *Das Buch der Länder*, p. 65.

[3] Voir, outre le travail de M. Rawlinson, p. 90 sq. Ritter, *Erdkunde*, IX, p. 161 sq. 292, 322; Layard, *A description of the province of Khuzistan*, dans le *Journal of the royal geogr. Society of London*, t. XVI, p. 53, 55, 60, 65, 91; le compte rendu de ce dernier mémoire par M. Defrémery, *Mémoires d'histoire orientale*, I, p. 128 sq. et principalement la note des pages 136, 137; Barbier de Meynard, *Dictionnaire géographique des noms de la Perse*, p. 218, 534; Spiegel, *Eran*, p. 4, 8, où l'on trouve la mention d'autres travaux plus récents sur la géographie de la Susiane.

même réflexion générale s'applique aux étymologies arabes proposées par M. Justi pour un certain nombre de mots obscurs qui sont, en général, des ἅπαξ λεγόμενα. La langue arabe fut en quelque sorte plus répandue en Perse dans les premiers temps de l'islamisme que dans les siècles qui suivirent, pendant lesquels une réaction de plus en plus forte se fit sentir en faveur de la langue nationale[1]. En outre, le caractère polyphonique de l'écriture pehlevie, où une seule lettre représente souvent les sons les plus divers, fournit aux essais d'étymologie une facilité dont on doit se méfier. Il est plus aisé de montrer qu'un mot qui *peut* se lire *armâshtîn* *peut* provenir de المشتغل, que de prouver que ces deux mots n'ont aucun rapport. Voici du reste plusieurs de ces rapprochements qui paraissent décidément inadmissibles.

گار, que M. Justi traduit par *fosse* (*Grube*) et explique par l'arabe غار, *caverne*, est cité par Hamza d'Ispahan[2], qui savait non-seulement le persan, sa langue maternelle, mais aussi le pehlevi, comme l'équivalent de l'arabe وهدة ou حفرة, mots qui ont effectivement le sens de fosse; ce qui, par conséquent, justifie la traduction de M. Justi, mais contredit son étymologie.

Le mot [illegible], qu'il transcrit قرعك et identifie à l'arabe قلعة, s'explique bien plus naturellement par l'araméen כְּרַכָּא, כְּרַךְ, « forteresse, » où Quatremère voyait l'étymologie de Χάραξ[3].

Le nom de fleur [illegible] est lu par M. Justi فرنجمشك, *frandjmushk*, et traduit par *Frankenmoschus*, c'est-à-dire *musc des Francs*, ce qui se rapporterait naturellement à une époque postérieure aux croisades. Mais ce mot peut et doit certainement se lire پلنگمشك, *palangmushk;* c'est une fleur qui, d'après les dictionnaires persans, est mouchetée comme la robe d'une panthère (*palang*) et a l'odeur du *musc*. La forme

[1] Mohl, *Le livre des Rois*, t. I, préface, p. xv et suiv.

[2] Éd. Gottwaldt, p. 46.

[3] *Journal asiatique*, mars 1835, p. 225.

فرنجمشك, donnée également par les dictionnaires, présente l'orthographe arabisée de ce mot, qui se trouve cité dans la géographie de Moïse de Khorène[1], avec la transcription régulière փալանգամուշկ, *phalangamoushk*, au milieu de produits venant non pas de l'Europe mais de l'Inde.

En résumé il n'existe pas d'argument décisif pour faire descendre la rédaction du Bundehesh même au xᵉ siècle et bien moins encore au xiiiᵉ.

M. Justi donne ensuite dans sa préface des renseignements détaillés sur les divers manuscrits qui lui ont servi à établir son texte, et qui paraissent dériver tous plus ou moins directement du manuscrit de Copenhague dont M. Westergaard a publié le fac-simile en 1851. C'est donc ce manuscrit que M. Justi a pris comme base de son édition, et il en a reproduit la disposition extérieure page par page et ligne par ligne. Puis, en regard de ce texte *autographié*, il a fait imprimer une transcription en caractères arabes, innovation qui facilitera considérablement l'étude, car l'auteur a eu soin de rétablir autant que possible les mots dans leur orthographe persane ou sémitique, et cette transcription étymologique joue le rôle d'un premier commentaire auquel vient s'ajouter le commentaire alphabétique contenu dans le glossaire. Ce glossaire, la partie la plus utile et la plus intéressante de l'ouvrage, est rédigé sur le même plan que le *Dictionnaire zend* du même auteur, c'est-à-dire qu'il contient tous les mots et toutes les formes de chaque mot avec les renvois au texte, de façon à faciliter et à provoquer le contrôle. Les étymologies zendes, persanes et araméennes y sont soigneusement consignées; enfin les notes relatives à la mythologie, à la géographie, à l'astronomie, etc. y sont données à chaque mot où elles sont nécessaires, sous une forme concise adaptée au plan de l'ouvrage. Il est seulement regrettable que ce glossaire, si commode à consulter pour l'étudiant, le soit

[1] Saint-Martin, *Mémoires sur l'Arménie*, II, 376. Œuvres complètes de Moïse de Khorène, Venise, 1843, p. 615.

beaucoup moins pour les lecteurs de la traduction, par suite de l'idée malencontreuse qu'a eue l'auteur de donner dans sa traduction, *sous leur forme zende*, les noms propres qui se trouvent, dans le glossaire, *sous leur forme pehlevie.* Il y a certainement beaucoup de personnes, même parmi celles qui peuvent se servir d'un dictionnaire persan, qui ignoreront qu'il faut aller chercher le mot *kangha* à l'article كنكج, *kançava s. v.* كيانسيه, *vanguhi s. v.* وبه, *vourukasha s. v.* فراخوكنت, etc.

Dans un sujet si vaste sous sa forme restreinte, puisqu'il touche à presque toutes les parties de la science des mages, on ne saurait exiger que l'auteur donne toujours la solution exacte de toutes les difficultés. Le plan d'un glossaire interdisant les longues discussions, il a dû souvent se borner à exposer les résultats obtenus par ses devanciers[1], quelquefois en les confirmant par des arguments nouveaux. Le caractère de ces explications est de présenter l'état actuel de la science. Il faudra probablement plus d'une génération de savants pour éclaircir tous les points obscurs. La géographie surtout

[1] La traduction d'Anquetil avait été rectifiée sur beaucoup de points par M. J. Müller, puis par M. Spiegel, qui avait donné une analyse du Bundehesh, avec traduction partielle des passages les plus intéressants (*Die traditionelle Literatur der Parsen*, p. 93-120). Windischmann avait fait une étude spéciale sur le Bundehesh, comprenant une traduction presque complète et des commentaires mythologiques, géographiques et historiques. Tous ces fragments ont été publiés, après la mort de l'auteur, par M. Spiegel sous le titre de *Zoroastrische Studien.* La partie astronomique du Bundehesh (le zodiaque, les mansions lunaires) a été traitée par M. Weber, avec le secours de M. Spiegel, dans l'ouvrage intitulé *Die vedischen Nachrichten von den Naxatra*, I, 325 sq. Tous ces travaux sont naturellement entrés dans celui de M. Justi. Pour la grammaire, il s'en est généralement tenu aux résultats exposés par M. Spiegel dans sa *Grammatik der Huzvâresch-sprache*, Vienne, 1858. Il ne s'en est éloigné que dans un très-petit nombre de cas; ainsi il lit يه le suffixe si fréquent [illegible], que M. Spiegel lisait יש; il lit ادمونستن, وخدونتن, دخسونتن, les verbes sémitiques que M. Spiegel lisait אסטננתנן, דאסיננתנן, נהנגנתנן. (Au sujet de la lecture يجبت, يجبان, au lieu de יאת, יהאן, voyez plus loin, p. 196.)

présente des difficultés particulières parce que l'élément mythologique s'y mêle, dans une proportion qu'on ne saurait préciser, avec l'élément topographique et historique. Les dénominations géographiques, après avoir longtemps flotté vaguement dans la tradition, ont souvent fini par se fixer sur certains points avec une persistance qui peut dérouter les recherches. Qu'est-ce que l'*Alburz*, qu'est-ce que l'*Iranvej?* où est située la rivière *Dâitîk*, et celle de *Dâruja*, près de laquelle habitait le père de Zoroastre? Toutes ces questions sont résolues dans le glossaire de M. Justi d'une façon qu'on ne peut regarder que comme provisoire. Une critique minutieuse pourrait ébranler bien des identifications qu'il propose. Mais dans la plupart des cas elle ne saurait que mettre une hypothèse à la place d'une autre, sans grand profit pour la science. Je me bornerai donc à examiner quelques points dont la discussion peut amener un résultat positif.

Le Bundehesh nomme à plusieurs reprises[1] deux grands fleuves, l'*Arg* et le *Veh* d'Anquetil, la *Rangha* et la *Vanguhi* de M. Justi (lisez ارنگ et ویه). Ces deux fleuves naissent dans le nord, au mont Alburz, coulent l'un à l'ouest et l'autre à l'est[2], entourent toute la terre de leurs eaux, et, après s'être jetés dans la mer, retournent à leurs sources. Les dix-huit autres fleuves principaux dont tous les autres dérivent se déversent dans l'*Arg* et le *Veh*. Si le Bundehesh se bornait à cette description vague et évidemment mythologique, on ne pourrait pas se flatter d'arriver à une identification certaine. Mais le chapitre consacré spécialement aux fleuves fournit des détails plus précis, quoique encore bien énigmatiques. Voici, d'après la traduction de M. Justi, la description du cours de ces deux fleuves, que suit immédiatement celle du cours de

[1] P. 18, 28, 49 et suiv.

[2] M. Justi a traduit *vers* l'ouest et *vers* l'est (*nach Westen, nach Osten*); mais même en admettant que ces fleuves soient, l'un l'Oxus, et l'autre l'Indus, cette traduction présenterait un sens inexact; voir d'ailleurs plus bas, p. 190.

[3] P. 51.

l'Euphrate : « Le fleuve Rangha est celui dont il est dit : Il vient de la Hara berezaïti (Alburz), dans le pays Çurik[1], qu'on appelle (aussi) Ame[2], et passe dans le pays Égypte, qu'on nomme Meçr, où on l'appelle le fleuve Nil. Le fleuve Vanguhi (*Veh*) coule vers l'est, traverse le pays Çind et se jette dans la mer dans l'Hindoçtan; là on l'appelle aussi le fleuve Mehrva[3]. Les sources du fleuve Frat sont sur la frontière de Arum, il féconde la Syrie et se jette dans le fleuve Digrat[4] ».

Conformément à cette traduction, M. Justi considère l'Arg ou Arang comme l'Oxus, et le Veh comme l'Indus. M. Spiegel[5] avait exprimé la même opinion, mais en hésitant entre l'Oxus et l'Iaxarte pour l'Arg. D'après Windischmann[6], « l'auteur du Bundehesh prenait *évidemment* l'Arg comme l'Indus et le Vas (Veh) comme le Gange ». Anquetil admettait sans discussion que Veh était un nom de l'Oxus[7]; quant à l'Arg,

[1] Sogdiane.

[2] Amû.

[3] *Mihrân*, nom de l'Indus.

[4] Voici, pour la comparaison, les autres traductions :

Anquetil, *Zendavesta*, II, 391 : « Il est dit que l'Arg roud vient de l'Albordj et va dans la terre Sourah, qui est appelée Amétché (Émèse), dans la terre Sapentos, qui est appelée Mesredj (l'Égypte) : là on le nomme le roud Nev (le Nil). Le Veh roud passe dans le Khorasan, paraît dans la terre de Sind, (et) coule dans le Zaré de l'Indoustan, là on l'appelle le Méhrâ roud. Il est dit que le Frât roud, à sa source, arrose Aroum, dans le Sourestan; il coule avec le Deired roud. »

Windischmann, *Zoroastrische Studien*, p. 97 : « On appelle Arg rut celui qui sort de Harburc, va dans le pays Érak, où on le nomme Amece, passe dans le pays Égypte, qu'on appelle Meçrag, où on le nomme Nil. Le fleuve *Vas* coule vers l'est, va dans le pays Sind et se jette dans la mer dans l'Hindostan où on le nomme le fleuve Mehra. Le fleuve Frat a sa source sur la frontière de Rûm, il arrose Surestan et coule dans le fleuve Deild. »

Spiegel, *Eran*, p. 281 : « On appelle Arg rot celui qui vient de Arburdsch et, par un trou dans la terre qu'on appelle Amece, passe en Égypte, nommée aussi Meçr; là on lui donne le nom de fleuve Nil. » Comparez la note *ib.* Pour le *Veh*, la traduction (p. 280) est identique à celle de Windischmann.

[5] *L. c.*

[6] *Zor. St.* p. 188.

[7] *Z. Av.* I, 2 P. p. 268, n. 2.

il le comparait à l'Aragus de Strabon[1]. Enfin Burnouf[2], dans la discussion qu'il a consacrée à cette question, s'exprimait ainsi : « Rien n'est, il est vrai, plus difficile à comprendre que la description que fait le Boundehesch de l'Arg et du Veh. Mais ce qu'on en peut conclure d'une manière certaine, c'est que ces deux fleuves sont avec le Phratroud les rivières les plus considérables dont les traditions anciennes de l'Asie fassent mention. Or les fleuves les plus célèbres de la Perse, en prenant ce mot dans sa plus grande extension, sont d'un côté l'Euphrate et le Tigre, de l'autre l'Iaxarte et l'Oxus. L'Euphrate est sans doute le Phrat du Boundehesch; tous les géographes s'accordent à regarder le Veh comme répondant à l'Oxus, et le Boundehesch en fournit une preuve assez convaincante, quand il dit que le Balkhroud se jette dans le Veh roud. Quand à l'Arg roud, c'est plutôt l'Iaxarte que le Tigre. »

Ainsi Burnouf, de même qu'Anquetil, regardait le Veh rot comme définitivement identifié à l'Oxus, et cela, bien que le Bundehesh place son embouchure dans l'Hindustan. Si on lui avait fait cette objection, je présume qu'il aurait cité ce passage de Maçoudi que S. de Sacy[3] avait fait connaître dès 1810 : « Quelques-uns disent que le Gihon se perd dans des étangs et des lieux marécageux; d'autres prétendent qu'il a son embouchure dans la mer des Indes, du côté du Kirman; cependant nous avons voyagé dans la Perse, le Kirman et le Segestan, tant dans les parties froides que dans les contrées chaudes de ces provinces, et nous n'avons point trouvé que cette opinion eût aucun fondement, car toutes les rivières qui se jettent dans la mer du côté d'Hormuz, sur la côte du Kirman et autres, sont bien connues. »

Dans un autre ouvrage, Maçoudi revient encore sur cette

[1] *Z. Av.* II, p. 390, n. 3.

[2] *Commentaire sur le Yaçna*, add. p. CLXXXIV.

[3] *Notices et Extraits des Manuscrits*, t. VIII, p. 155, dans la notice sur le *Tanbih*.

tradition : « Quant aux auteurs qui avancent que le Djeihoun se jette dans le Mehran (Indus), ils sont dans l'erreur [1]. »

Ainsi, au x[e] siècle, il existait chez les Arabes une opinion qui faisait de l'Oxus et de l'Indus un seul et même fleuve; nous allons voir que cette opinion avait été empruntée aux Persans et qu'elle remontait déjà à plusieurs siècles.

Sebêos, historien arménien du VII[e] siècle [2], parle en deux endroits du Veh rot de manière à ne laisser aucun doute sur son identité avec l'Oxus, ni sur la singulière confusion qui avait cours chez les Perses entre ce fleuve et l'Indus. Voici le premier de ces passages [3] :

« En ce temps-là, un certain *Vahram Mehrevandak* [4], gouverneur des contrées orientales du pays des Perses, repoussa par sa valeur les troupes des *Thetals* [5] et s'empara de *Bahl* et de tout le pays des *Kushans* [6] jusqu'au delà du grand fleuve que

[1] *Les prairies d'or*, texte et traduction par MM. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, t. I, p. 213. Si M. Justi avait connu ces deux passages, il aurait hésité à proposer deux fois de suite (p. 52, l. 11 et 20 du texte, p. 29 de la traduction) de changer la leçon donnée par tous les manuscrits ويه روت en celle de ارنكى روت, substitution nécessaire pour faire verser les eaux des rivières de Balkh et de Termez dans celui des deux fleuves qu'il croyait à tort être l'Oxus.

[2] Voir sur Sebêos ou Sepéos le *Journal asiatique* de février-mars 1866, 6[e] série, t. VII, p. 109, dans l'avant-propos du très-intéressant travail de M. Patkanian, traduit par M. E. Prudhomme : *Essai d'une histoire de la dynastie des Sassanides d'après les renseignements fournis par les historiens arméniens.*

[3] Éd. Th. Mihrdat, Constantinople, 1851, p. 53, 54. — Patkanian, *l. c.* p. 187.

[4] C'est-à-dire *Behram Tchoupin*.

[5] Թետալ *Thetal*, هيطال *Hetâl* et *Hephthal* (pour *ephthâl* = *phetâl* ou *fetâl*) sont le même nom. La première lettre présente une aspiration qui a été rendue, suivant la prononciation, par *th*, *h* ou *f*. C'est ainsi que le nom de *thraêtaona* est devenu en pehlevi *fretûn* (pers. فريدون) et en arménien *hrouden*. La forme *hephthal*, fréquente chez les Arméniens, n'est qu'une transcription du grec ἐφθαλ(ῖται) pour Φεταλ. La dénomination de *hetâl*, qui appartenait proprement à la tribu des *Kushans* avec laquelle les Perses avaient le plus fréquemment à combattre, a été appliquée par extension au peuple entier. (Voy. plus loin, p. 174, n. 1.)

[6] On sait, depuis le mémoire de M. Vivien Saint-Martin sur *les Huns blancs*

l'on appelle *Vehrot* (Վեհռոտ), et jusqu'à la contrée que l'on nomme *Kalzarion*[1]; car il pénétra au delà de la lance du brave *Spandiat*[2], dont les barbares disent qu'il parvint en combattant[3] jusqu'à cette contrée et y planta sa lance en terre. »

Ce passage seul suffirait pour établir l'identité de l'Oxus et du Vehrot; mais le second est plus intéressant encore, il se trouve au milieu d'un récit que je vais analyser.

Sĕmpat Bagratouni, général arménien, nommé par *Khosrov Aprouvez* (Khosru Perviz) Marzpan de *Komsh* et de *Verkan*, faisait la guerre aux *Kushans*. Il était campé dans les environs de *Aprshahr* et de *Tos*, à un endroit nommé *Khorokht*. Les rois des Kushans demandèrent secours au grand Khakan, roi des contrées du nord; celui-ci « passa le fleuve qu'on appelle *Vehrot*, lequel sort du *Turkestan*, du pays de *Evilat*, (*arrose la contrée des Ephthalites*?), des *Shamn* et des *Brahmn*, et débouche chez les Indiens[4] ». Une fois en deçà du fleuve, il

ou *Ephthalites*, que *Kushan* était primitivement le nom d'une des cinq grandes hordes des *Yue-tchi* et devint ensuite leur véritable dénomination nationale.

[1] Je lis *կաղզարիոն* au lieu de *կազբիոն*, *kazbion*, que porte le texte. C'est le گلزريون du Shâh-Nâmeh, situé dans le pays des Hetals, au delà de l'Oxus (p. ex. Macan, t. IV, p. 1686, 1687, 1693).

[2] *Սպանդիատ* c'est exactement l'orthographe pehlevie du persan اسفنديار telle qu'on la trouve dans le Vendidad, XX, 1: [illegible]. Le Bundehesh écrit le nom de ce héros سپندأت, tandis qu'il écrit سپنديات pour la montagne du même nom. Du reste cette légende ne se trouve pas dans le Shâh-Nâmeh.

[3] J'ai traduit comme s'il y avait *պատերազմաւ* au lieu de *պատէ-րազմաւ*. Cette correction me semble tout à fait nécessaire.

[4] P. 105: *անց զգետոյն որ կոչի Վեհռոտ, որ ելանէ 'ի Թուրքաստանէ, յերկրէն Եւիլատայ, զԴիոնոս եփեստեայս, զՇամն և զԲրահմն, և հոսի 'ի Հնդիկս.* Je n'ai pas essayé de restituer les deux mots évidemment corrompus *Dionos ephesteays*, et la phrase que j'y ai substituée entre parenthèses dans la traduction n'a d'autre but que de rétablir le contexte et n'a même pas la valeur d'une conjecture. La variante *brahmn* au lieu de *bramn* que porte le texte est donnée en note. La présence du mot *shamn* prouve que c'est la vraie leçon. Les seules corrections

lança ses troupes vers l'Occident. Les Perses durent reculer jusqu'aux frontières de *Rèh* et d'*Aspahan;* mais plus tard, Sempat reprend l'offensive, bat les Kushans, les poursuit jusqu'à *Bahl*, puis dévaste les pays *Har, Vatages*, tout le *Tokharestan* et le *Talakan*, et enfin campe dans la contrée de *Marg* et *Margrot*[1].

La description du cours du Vehrot donnée par Sebêos ressemble trop à celle du Bundehesh pour ne pas provenir de la même source, c'est-à-dire de la tradition populaire des Perses. C'est en effet de la bouche de leurs compagnons d'armes des troupes sassanides que les soldats arméniens avaient appris le nom du Vehrot, du grand fleuve au delà duquel le brave Isfendiar, le contemporain de Zoroastre, avait

que je me sois permises dans le reste du passage, parce qu'elles ne peuvent être l'objet d'aucun doute, sont *Aprshahr Tos* au lieu de *Apr Shahrtos* et *Tokharestan* au lieu de *Tokhtostan*, cette dernière suivant l'exemple de M. Patkanian (*Essai*, p. 196).

[1] Tous les noms géographiques cités dans ce passage, à l'exception de *Khorokht*, qui n'était sans doute qu'un bourg insignifiant, à moins que la leçon ne soit mauvaise, sont bien connus par les géographes arabes. (Voy. Barbier de Meynard, *Dictionnaire géographique de la Perse*, sous les mots : صغارستان, طالقان, باذغيس, طوس, ابرشهر, جرجان, قومس, مرو الرود, etc.) Plusieurs se trouvent dans le Bundehesh avec la même orthographe que dans Sebêos; voir le glossaire de M. Justi aux mots : كوميش, وانگيس, طوس, ورگان, etc. Mais ce qui nous intéresse, c'est l'énumération des pays ephthalites, qu'on chercherait vainement ailleurs aussi complète, quoique plusieurs soient déjà cités isolément par les plus anciens historiens arméniens. Ainsi *Balk* ou *Bahl*, c'est-à-dire *Balkh*, est partout désignée comme appartenant au pays des Kushans. *Talakan* est mentionnée par Élisée (p. 32 de l'édition de Venise 1864) sous la forme plus ancienne de *Italakan*; la forme primitive devait être *Hetalakan*, pluriel de *Hetala*, la ville ou la contrée des Hetals. *Vatages*, le *Vaitigaçça* du Zendavesta, est connu des Arméniens sous les formes un peu altérées de *վատգէսս Vatgets* (Élisée, p. 317) et *վարդգէս Vardgês* (Lazare de Pharpe, p. 150); c'est sur son territoire que deux de leurs saints furent martyrisés pendant une invasion de Yezdigerd II chez les Kushans. Har, nommé à côté de Vatages (*bâdghis*), est évidemment Herat, dont le nom est écrit *harê*, هرى, dans le Shâh-Nâmeh. (Voy. Spiegel, *Die altpersischen Keilinschriften*, p. 222.) Le *g* dans *Marg* et *Margrot*, مرو et مرورود, n'a rien d'étonnant; il existe déjà dans *Margus*, *Margiane* et dans *Marghâb*.

planté sa lance victorieuse; c'est dans les camps de ces *barbares*, comme ils les appelaient dans leur orgueil de chrétiens, qu'ils avaient entendu prononcer les noms des pays où ils avaient combattu ensemble, noms dont l'orthographe est presque toujours identique chez Sebêos à celle du pehlevi ou du persan; c'est avec eux qu'ils avaient appris à connaître les Buddhistes et les Brahmanes. Car ces *Brahmn* et ces *Shamn* qui figurent dans la description de l'Oxus, et que les soldats de Sempat avaient sans doute vus à Balkh et dans les autres villes, ne sont pas les Βραχμᾶναι ou Βραγμᾶναι et les Σαμαναῖοι que les Arméniens pouvaient rencontrer dans les ouvrages, qui leur étaient d'ailleurs familiers, d'Alexandre Polyhistor, de Bardesane ou du Pseudo-Callisthène[1]. *Brahmn* est la transcription exacte du persan برهمن ; *Shamn* est une orthographe encore plus locale, car Hamza d'Ispahan, qui écrivait deux siècles environ après Sebêos, nous atteste que de son temps «les Khorassaniens appelaient encore les Samanéens *Shamnân*, au singulier *Shamn*[2].» Le nom de *Evilat*

[1] Alexandre Polyhistor et Bardesane sont cités par Moïse de Khorène. (Voy. Langlois, *Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie*, t. I, p. 55 suiv. *Histoire d'Arménie*, livre I, chap. IV.) Dans la traduction arménienne du Pseudo-Callisthène (Venise, 1842), le nom de Brahmane est écrit *բրաքմանն* et non *բրահմն*.

[2] فالسمنيون..........واهل خراسان يسمونهم الساعة شمنان ويسمى الواحد منهم شمن, éd. Gottwaldt, p. 5. Les dictionnaires persans connaissent d'ailleurs ce mot et le traduisent par بت پرست, adorateur d'idoles. On sait que le persan بت *but*, idole, est généralement considéré comme dérivé de *buddha*, de même que l'arabe بُدّ. (Voy. Reinaud, *Fragments arabes et persans relatifs à l'Inde*, p. 193, n. 2.) Firdousi, qui était de Tus ou Tos, sur la frontière des Ephthalites, et qui écrivait à Gazna, l'ancienne métropole du *Chamanisme* (Wassiljew, *Der Buddhismus*, p. 44 et 79), est, d'après les dictionnaires, l'auteur de l'hémistiche suivant, où se trouvent réunies les deux expressions *but* et *shaman* : پرستش كنم چون بتان را شمن, voy. Vullers, *Dict. pers.* s. v. Quant aux Arabes, ils appelaient les Buddhistes سُمَنِي, c'est la véritable orthographe de ce mot qui leur venait probablement des Grecs par l'intermédiaire des Syriens;

est le seul dans la description de Sebêos qui ne soit pas emprunté aux Perses, mais aux souvenirs bibliques du pieux évêque. Le grand fleuve qui traverse les pays indiens lui a paru être le Phison, c'est-à-dire, d'après la géographie de Moïse de Khorène, le Gange; et il a interprété le nom de Turkestan qu'il entendait peut-être pour la première fois par *Evilat*, le pays qu'entoure le Phison, selon la Genèse, II, 11.

Nous sommes donc forcés d'admettre que, pour les Perses du temps des Sassanides, la Bactriane, l'ancienne résidence des Kéanides, le berceau de la religion de Zoroastre, était devenue un pays indien, et l'Oxus un fleuve de Buddhistes et de Brahmanes. C'est la seule manière d'expliquer la confusion qu'ils faisaient entre le fleuve de la Bactriane et celui de l'Inde. Dire, par exemple, qu'ils considéraient l'Oxus et l'Indus comme ayant une source commune et formant pour ainsi dire les deux bras d'un même fleuve, ou comme reliés entre eux par quelque communication mystérieuse du genre de celle qui, d'après le Bundehesh, existait entre l'Arg et le Nil, serait contraire à nos textes qui ne parlent que d'un seul fleuve et d'une seule embouchure.

Mais cette explication n'est pas seulement logiquement nécessaire, elle est strictement conforme à la vérité historique. Nous savons en effet[1] que, pendant près de huit siècles (126 av. J. C. à 650 ap. J. C.), la Bactriane fut occupée par les Kushans ou Ephthalites, qui étendirent aussi leur domination sur toute la vallée du Caboul et celle de l'Indus et jusqu'à la péninsule de Guzerate. Liée ainsi politiquement avec des pays indiens, séparée au contraire de l'Iran propre-

voy. Reinaud, *Mémoire sur l'Inde*, p. 91. Chwolsohn, *die Ssabier*, I, 798. Maçoudi, *Les prairies d'or*, I, p. 300. De Goeje, *Beladsori*, p. 52. Flügel, *Mani und seine Lehre*, p. 385.

[1] Je renvoie une fois pour toutes à l'important mémoire de M. Vivien Saint-Martin *sur les Huns blancs ou Ephthalites des historiens byzantins* dans les *Études sur la géographie ancienne*, etc. t. I, p. 233 et suivantes. M. Lassen (*Indische Alterthumskunde*, II, 352 et suiv. et 809 et suiv.) a admis la plupart des résultats exposés dans ce travail, y compris l'origine tibétaine de ces peuples et leur identité avec les *Djats* du nord-ouest de l'Inde et du Caboul.

ment dit par un désert, elle subit peu à peu l'influence indienne, et l'ancienne religion des mages dut céder la place aux Brahmanes et surtout aux Buddhistes. Les écrivains grecs de cette période citent toujours la Bactriane avec l'Inde et signalent les *milliers* de Brahmanes et de Samanéens qui y résidaient[1]. Déjà les médailles de plusieurs rois grecs de ce pays portaient des légendes en langue et en caractères indiens. Celles des Indo-Scythes nous montrent encore, il est vrai, quelques noms de divinités iraniennes; mais les figures en sont accompagnées d'attributs indiens, quelques-unes même y sont affublées de ce luxe de têtes et de bras qui caractérise d'une façon si spéciale la représentation de la divinité chez les Hindous. Les annalistes chinois, qui nous ont conservé de précieux renseignements sur ces princes scythes, nous les peignent comme de zélés buddhistes, ce qui est effectivement hors de doute pour plusieurs d'entre eux, notamment pour le célèbre *Kanerki* ou *Kanishka*. C'est pendant cette période que le nom iranien de *bâlhi*[2] s'est introduit dans la littérature sanscrite, et que l'Oxus, sous son nom primitif dont on ne trouve plus de trace chez les Iraniens, a pris place dans la cosmographie indienne aussi bien chez les Brahmanes que chez les Buddhistes[3].

Les historiens arméniens contemporains des Sassanides ne nous fournissent malheureusement pas, à l'exception de la courte mention de Sebêos, de renseignements sur la religion des habitants de la Bactriane; mais, outre qu'ils nous apprennent que les Perses la connaissaient sous le nom de pays des Kushans, ils nous donnent le témoignage précis,

[1] Voy. Lassen, *Indische Alterthumskunde*, II, 1073 et suiv. III, 353 et suiv.

[2] Voy. le dictionnaire de Pétersbourg, *s. v.*

[3] Voy. Lassen, *Indische Alterthumskunde*, I (2ᵉ édit.), p. 1014. *Foë kouë ki*, p. 36. Il semble assez significatif que les Chinois, quand ils racontent l'invasion des Yue-tchi, donnent à l'Oxus son nom iranien *ouei*, *ou-hia*, c'est-à-dire *veh*, tandis que plus tard les pèlerins chinois l'appellent *Fo-thsou*, qui est la transcription de la forme indienne *vanxu*. (Voy. Vivien Saint-Martin, mémoire cité, p. 267 et suiv. 280, 287.)

à deux siècles de distance, que les pays de Talakan et de Vatagès appartenaient toujours aux Ephthalites, que Herat même était à eux à un moment où leur puissance était bien diminuée[1].

Le célèbre pèlerin chinois Hiouen-Thsang traversa la Bactriane vingt ans à peine après l'expédition de l'arménien Sempat[2]; il trouva le pays occupé par les *Ye-ta* ou *Yue-tchi*, c'est-à-dire les Ephthalites. Le buddhisme était partout florissant depuis Termez, au passage de l'Oxus, jusqu'à Bâmiân aux portes du Caboul, et au sud-ouest jusqu'à *Ta-la-kien* sur la frontière du royaume de *Po-la-sse* (la Perse)[3]. La contrée de Balkh seule contenait près de cent couvents et cinquante-trois mille moines[4]. Un de ces couvents, le plus remarquable par sa magnificence, situé au *sud-ouest* de la ville, était connu sous le nom de *nouveau couvent* (*nava sanghârâma* ou *nava vihâra*)[5].

C'est une vingtaine d'années après le passage du pèlerin chinois que les Arabes envahirent le Khorasan. L'historien des conquêtes, Beladori[6] nous a conservé le récit authentique de la campagne du général Abdallah ben Amir et de ses lieutenants, campagne tout à fait analogue à celle qu'avait exécutée, quarante ans auparavant, l'Arménien Sempat. Après s'être emparés des villes perses de la frontière, *Abrshahr, Tus* et les deux *Merv*, les Arabes ont affaire aux *Hayâtilah*, هياطلة, aux Ephthalites qui occupaient le Kohistan, *Talakan* et le reste du pays. C'est à Talakan surtout que les restes des armées perses refoulées jusque-là et les Hayâtilah secourus par

[1] Voy. ci-dessus, p. 172, n. 1.

[2] Sempat mourut en 617, peu de temps après son expédition (Patkanian, *l. c.* p. 196); Hiouen-Thsang commença son pèlerinage en 629.

[3] Voy. l'identification des noms dans Vivien Saint-Martin, *Mémoire sur la carte de l'Asie centrale et de l'Inde*, etc. p. 35 et suiv.

[4] Lassen *Indische Alterthumskunde*, IV, 731.

[5] Stan. Julien, *Histoire de la vie de Hiouen-Thsang*, p. 64, et Lassen, *Ibid.*

[6] De Goeje, *Liber expugnationis regionum, auctore al-Beladsori*, p. 403 et suiv. L'invasion du Khorasan eut lieu en l'an 30 (650-651 de J. C.).

les *Çaghaniân*[1] et par les Turcs firent une résistance acharnée; la victoire des Arabes leur livra tout le pays jusqu'*au fleuve*[2]. Balkh, comme beaucoup d'autres villes, capitula; mais à la faveur des dissensions qui régnaient alors parmi les Arabes et détournaient leur attention du Khorasan, les villes de *Balkh, Bâdaghes, Herat, Bushendj*, etc. c'est-à-dire les villes des Ephthalites, ne tardèrent pas à se révolter, et le Khorasan ne put être pacifié jusqu'à la mort d'Ali[3]. La deuxième ou la troisième année de Muawiah, Abdallah ben Amir, alors préfet de Basra, envoya Qais ben Haitham[4] pour comprimer la révolte. Celui-ci marcha directement sur Balkh, et arrivé près de la ville, conséquemment au *sud-ouest*, il détruisit son *Nûbehâr*[5]. Balkh demanda encore une fois et obtint la capitulation; les autres villes suivirent bientôt son exemple (662-663 après J. C.).

Le Nûbehâr, ou plutôt Naubehâr, de Balkh, ainsi détruit par Qais, était un temple célèbre qu'une tradition très-répandue *chez les musulmans* désigne comme un pyrée. Mais la description qui nous en a été conservée par plusieurs auteurs[6], et évidemment tirée des souvenirs des habitants, ne permet pas de douter que ce vaste et somptueux édifice, décoré avec un luxe en contradiction avec le culte austère des mages, ne fût un temple buddhique accompagné d'un stûpa et d'un

[1] الصغانيان p. 406, le royaume de *Tchi-go-yen-na* de Hiouen-Thsang, Vivien Saint-Martin, *l. c.* p. 40. La véritable orthographe est چغانی. *Sh. Nâm.* (Macan), III, 1589, 1609. IV, 1689.

[2] النهر le fleuve *par excellence*, c'est la traduction de *veh rot*. Ce nom subsiste encore aujourd'hui dans la dénomination du *Mâwarânnahr*, la Transoxiane.

[3] P. 409.

[4] قيس بن الهيثم.

[5] وكان اهل بادغيس وهَرَاة وبُوشنج وبلخ على نكثهم فسار الى بلخ فاخرب نُوبهارها, p. 409.

[6] Maçoudi, *Les prairies d'or*, éd. de la Société asiatique, IV, 47. Yaqout dans Barbier de Meynard, *Dictionnaire géographique*, s. v. نوبهار.

couvent. Il se composait d'un vaste *dôme*, surmonté d'*étendards* de soie, dont les plis déroulés par le vent s'étendaient, disait la légende, jusqu'à Termez, à la distance de douze parasanges[1]. Tout autour étaient de nombreuses *chambres pour les prêtres*. On y voyait plusieurs *idoles* dont l'une surtout était en grande vénération; les rois de la *Chine*, de l'*Inde* et du *Caboul* y venaient en pèlerinage. Ajoutons que, suivant une remarque qui a déjà été faite plusieurs fois[2], *Nau behâr*, نوبهار, est la transcription exacte du sanskrit *nava vihâra*, le nom du couvent situé au *sud-ouest* de Balkh et visité par Hiouen-Thsang moins de trente-cinq ans avant la destruction du *Nâbehâr* par les Arabes. L'histoire de la conquête musulmane vient donc confirmer, s'il en était besoin, le fait qui ressort de la relation du pèlerin chinois, que la Bactriane à cette époque était, au point de vue religieux, un pays indien[3].

Au point de vue politique elle était, pour les Perses, le pays des Haitals, mais surtout la *terre des Kushans*, كشانى زمين; c'est par un heureux hasard que nous retrouvons cette

[1] Comp. la description du *Budd* de Deïbal dans Beladori (éd. de Goeje, p. 437) : «Or il y avait à Daybal un grand bodd surmonté d'un long mât. sur le mât était un drapeau rouge qui, lorsque le vent soufflait, se déployait sur la ville.» (Traduction de M. Reinaud dans les *Fragments arabes et persans relatifs à l'Inde*, p. 193. — Cf. aussi Elliot, *History of India*, 1867, t. I, p. 120.)

[2] Vullers, *Fragmente über die Religion des Zoroaster*, p. 105. Spiegel, *Avesta*, II, XII. Lassen, *Indische Alterthumskunde*, IV, 732.

[3] Cela ne veut pas dire qu'il n'y eut pas de place à côté du Buddhisme et des autres religions de l'Inde pour d'autres cultes. On voit, par un passage d'Élisée (p. 101), que le christianisme avait pénétré chez les Kushans, et de là au sud, dans l'Inde. Dans l'inscription syro-chinoise de *Si-ngan-fou*, éditée et traduite par M. Pauthier, et qui date du huitième siècle, figure un personnage qui se dit *fils de Milis, prêtre de Balkh, ville du Tokharestan*. Il pouvait aussi s'y trouver des mages, quoique cela paraisse moins probable. Jamais les mages n'ont été animés de l'esprit de propagande comme les Chrétiens et les Buddhistes. Et n'étaient-ils pas assurés en Perse, sous les Sassanides, d'une considération et d'une influence qu'ils ne pouvaient trouver ailleurs? En revanche les sectes persécutées comme celles de Mâni et de Mazdak trouvaient un refuge en Bactriane et dans la Transoxiane.

expression chez Firdousi[1]; car pour le chantre des gloires nationales de l'Iran, la patrie de Zoroastre et de Gushtasp ne pouvait pas être un pays de Turaniens. Quant aux autres écrivains musulmans, c'est à peine s'ils se doutèrent qu'entre les Perses et les Turcs la conquête arabe avait rencontré les restes affaiblis d'un peuple qui avait joué un si grand rôle. Ils parlent des Haitals, mais les confondent la plupart du temps avec les Turcs, et ne connaissent pas leur nom de *Kushans;* cependant ce nom nous a été conservé par les Arméniens et les Chinois; on le déchiffre maintenant sur des monnaies et des inscriptions indiennes[2]. La géographie du Khorasan et de la Bactriane en conserve encore un souvenir indirect dans le nom de Djihûn, جيحون, donné par les Musulmans à l'Oxus, nom qui est la transcription arabe du Gihon de la Genèse, du fleuve qui entoure toute la terre de Kush[3]. La montagne qui sépare la Bactriane du Caboul, et que les Grecs appelaient *Caucase indien,* porte aujourd'hui les deux noms persans de *hindûkoh* «montagne indienne,» ou *koh-i-hindûkûsh* «montagne des Indo-Scythes[4].»

[1] *Shâh-Nâmeh* (Macan), IV, 1687, ult. et 1690, 4.

[2] Sur les médailles de *Kadphises*, Cunningham, *Journ. of the asiat. soc. of Bengal,* VII, p. 709; Thomas, *Prinsep's essays on Indian antiquities*, II, 202); sur une inscription de *Kanishka* trouvée dans le tope de Manikyala, Thomas, *loc. cit.* I, 142 et suiv. Lassen, *Indische Alterthumskunde*, II, 338, 390, 411, 812.

[3] *Kushân,* en persan, peut très-facilement s'abréger en *kush*, la terminaison *ân* pouvant être considérée, soit comme un suffixe ethnique, soit comme le suffixe du pluriel. Un bourg situé près de Merv, sur la route qui conduit à l'Oxus, et souvent cité dans le Shâh-Nâmeh (par ex. Macan, III, 1535, 1598), portait le nom de كُشْمَيهَن; c'est la vocalisation donnée par Yakout (Barbier de Meynard, *Dict. géogr. s. v.*); مَيهَن est un mot persan qui signifie «habitation, demeure.» Le nom entier s'explique donc d'une façon très-naturelle par *demeure de Kush* ou *des Kushans.*

[4] Il est tout à fait improbable que les Grecs aient inventé cette dénomination; ils doivent l'avoir traduite. D'un autre côté, les Indiens ne se sont jamais donné le nom de Hindû, pas plus que les Scythes celui de *Çaka*, ou Scythe. L'original du mot composé Indo-Scythe ne pouvait donc pas appar-

Les Kushans dominaient au sud comme au nord de l'Hindûkûsh, et la Bactriane n'était qu'une annexe de l'*Hindûstân*, c'est-à-dire du pays des Indiens, car cette dénomination persane n'a pas d'autre sens et, avant d'être fixée sur le pays où nous la connaissons aujourd'hui, elle ne désignait pour les Perses que la contrée limitrophe de l'Iran à l'est, et habitée par des Hindous. Déjà les Parthes, au témoignage d'Isidore de Charax, appelaient l'Arachosie *Inde blanche*; au dixième siècle, après les invasions des Arabes, de Yakoub ben Leith et des Samanides, Istakhri comprend encore sous le nom de *Hind* tout le Caboul et une partie du Khorasan, au nord et même au nord-ouest du Sedjestân[1]. Et, bien que Firdousi écrivît au moment où les conquêtes de Mahmoud le Gaznévide reculaient bien loin la signification des mots *Hindû* et *Hindûstân*, ils conservent encore dans le Shâh-Nâmeh un sens vague qui semble souvent synonyme de Oriental et Orient[2].

tenir à la langue du peuple qu'il désignait. Il est naturel de supposer que ce nom leur était appliqué par les Perses, et n'était autre que *Hindû-kûsh*, puisque ce mot ne présente pas d'autre étymologie raisonnable. Cf. *Voyages d'Ibn Batoutah*, III, p. 84 : «Il y a au milieu de la route une montagne nommée Hindoû-coûch, c'est-à-dire «qui tue les Indous», parce que beaucoup d'entre les esclaves mâles et femelles que l'on emmène de l'Inde meurent dans cette montagne, à cause de la violence du froid et de la quantité de la neige.» (Traduction de MM. Defrémery et Sanguinetti.) C'est là une explication populaire d'un mot dont on ne comprenait plus le sens.

[1] Mordtmann, *Das Buch der Länder*, p. 109, 115 et *passim*.

[2] La montagne iranienne par excellence, l'Alburz, est non-seulement située dans l'Hindustan (Mohl, *Le livre des rois*, I, 44 et 220); plusieurs fois elle est appelée directement کوه هند «la montagne de l'Inde» (*Ib.* p. 222, v. 130; p. 274, v. 759). Sam était venu de l'Hindustan pour aider Minutcher (*Ib.* p. 209). Sam est investi du commandement de l'Hindustan (*Ib.* p. 235). Zâl se dirige vers l'Hindustan, vers le Kaboul, Dambar, Murgh et Mai (*Ib.* p. 241). Ces deux dernières localités sont placées, tantôt comme ici dans l'Hindustan, tantôt dans la Transoxiane (t. V, p. 681). Dans un autre endroit (Macau, III, 1632), Nushirvân faisant, après son avénement, le tour de son empire, conduit son armée dans l'Hindustan, situé, comme le montre le contexte, entre le pays des *Alans*, c'est-à-dire ici des Ephthalites, et celui des Balutches. M. Reinaud (*Mém. sur l'Inde*, p. 125) a vu là une

Enfin une dénomination géographique sous laquelle la Bactriane et l'Hindûstân étaient encore confondus, était celle de *Khorasan*, qui signifie Orient en pehlevi, et s'applique par conséquent aussi bien à l'un qu'à l'autre des deux pays.

En résumé, l'Oxus et l'Indus coulaient tous deux dans le Khorasan ou à l'orient, tous deux arrosaient le pays des Kushans; leurs rives étaient également habitées par des buddhistes et des brahmanes, c'est-à-dire par des Indiens. Tous les points de leurs cours que les Perses pouvaient connaître depuis Termez sur l'Oxus jusqu'à Deibal, à l'embouchure de l'Indus, étaient couverts de temples, de stûpas, de couvents et d'idoles. Le peuple les a confondus en un seul grand cours d'eau, coulant à l'orient de l'Iran, et cette confusion s'est formulée en ces termes dans le Bundehesh : « Le fleuve Veh traverse l'Orient, il coule dans la terre de Sind et se jette à la mer en Hindûstân. » Le Bundehesh n'est pas un traité scientifique, c'est un recueil de croyances populaires rédigées et consacrées par les mages. La géographie du peuple n'attend pas pour se former les observations des savants; elle réunit ce qui lui semble analogue et divise ce qui lui paraît distinct, sans consulter les livres ni les relations des voyageurs. Sans doute beaucoup de Perses, des généraux, des ambassadeurs, des commerçants, surtout des savants formés aux écoles syriennes et grecques, n'ignoraient pas que l'Oxus et l'Indus étaient deux fleuves parfaitement dis-

expédition de Chosroès dans la vallée de l'Indus, ce qui est contredit par l'histoire (Lassen, *Ind. Alt.* III, 593, n. 1), bien que le fait eût moins lieu de nous étonner qu'une conquête de Ceylan par ce monarque, événement dont le même savant croit avoir trouvé la mention dans la chronique de Hamza d'Ispahan. Mais le texte arabe (p. 58) porte non pas سرنديب, *serendîb*, mais سرأنديب, ce qu'on doit sans doute prononcer *sur-andîb*, et traduire par *Antioche de Syrie*; car *andîv*, d'après Hamza lui-même (p. 49), est le nom perse d'Antioche. Comment croire d'ailleurs qu'un écrivain aussi judicieux aurait, seul de tous les Orientaux, attribué à Nushirvân cette conquête fabuleuse, et passé sous silence le fait historique de la prise d'Antioche?

tincts ; mais ils n'éprouvaient pas le besoin et n'auraient d'ailleurs pas eu le moyen de détromper leurs compatriotes. Le fait le mieux constaté n'a raison qu'à la longue de la croyance populaire, mais il ne fera jamais effacer une erreur consignée dans un livre réputé sacré.

Nous devons maintenant nous occuper de l'autre grand fleuve de la cosmographie parsie, de l'*Arg* de la traduction d'Anquetil. M. Justi lit ce nom *Arang*, le traduit par *Rangha* et l'interprète par l'Oxus. Nous n'insisterons pas sur cette interprétation que nous savons, par ce qui précède, ne pas être la vraie. Remarquons seulement qu'elle résulte d'une série de conjectures introduites dans le texte ou dans la traduction. Ainsi aucun manuscrit ne présente, pour le nom du pays traversé par le fleuve en question, la lecture *Çârîk*, mot qui est employé dans la traduction pehlevie du Vendidad comme correspondant à *Çughdha*, c'est-à-dire à la Sogdiane. Les manuscrits lisent *êrak*, *êrâk* ou *aêrâk* en caractères zends; la première forme [illegible] prête seule à l'ambiguïté parce qu'on peut la lire en caractères pehlevis *Çârâk*. Quant à *Amû*, qui est en effet, comme on sait, un des noms de l'Oxus, il n'existe pas davantage dans le texte. Tous les manuscrits lisent en caractères zends *Amece*.

Si l'on se rappelle que, d'après le raisonnement de Burnouf cité plus haut, nous n'avons à choisir qu'entre l'Iaxarte et le Tigre, mais que, pour satisfaire à la description du Bundehesh, il faut prendre un fleuve qui coule à l'ouest de l'Iran, on peut être sûr d'avance que c'est le Tigre qui se cache sous ce nom mystérieux d'*Arg* ou *Arang*. Nous en trouvons déjà une première confirmation dans le nom du pays où il coule, nom qui peut se lire *Êrâk*, c'est-à-dire عراق. Mais nous en aurions une confirmation tout à fait décisive si nous admettions comme démontrée par Burnouf l'identité de l'*Arg* du Bundehesh et de l'*Urvanṭ* de l'Afrin des sept Amshaspands, car *Urvanṭ* est l'orthographe parsie de *Arvand*, lequel est, sans aucun doute possible, le Tigre. En effet Fir-

dousi[1] dit quelque part : « Si tu ne sais pas la langue pehlevie, sache que l'Arwend s'appelle en arabe Dijleh, *le Tigre.* » Et il emploie fréquemment[2] ce mot dont la signification est d'ailleurs donnée par les dictionnaires. Mais comme les savants allemands depuis Windischmann n'admettent plus cette identité de l'*Arg* et de l'*Arvand*, je me vois obligé de reproduire la partie essentielle de l'argumentation de Burnouf. L'Afrin des sept Amshaspands mentionne trois fleuves : l'*Urvanṭ*, le *Veh* et le *Frat*. Le Bundehesh nomme comme les trois principaux fleuves l'*Arg*, le *Veh* et le *Frat*. De plus Anquetil, dans sa traduction de l'Afrin[3], commente, entre parenthèses, *Urvanṭ* (qu'il écrit *Oroûând*) par *arg*. Burnouf, avec sa circonspection habituelle, a cherché à confirmer ce rapprochement par l'étymologie. On peut en effet supposer que *arg* est pour *arv* par le renforcement du *v* en *g*, et *arv* ne diffère de *arvand* que par la suppression du suffixe participial *and*. Vraie ou fausse, cette étymologie ne vient qu'en confirmation d'un fait déjà très-probable par lui-même, et dont la vraisemblance ne serait guère atteinte par la démonstration d'une étymologie différente, car on peut très-bien supposer deux noms à un même fleuve. Or l'adoption par M. Justi de la lecture *arang* au lieu de *arg* détruit en effet toute la partie étymologique du raisonnement de Burnouf, puisque *arang* et *arvand* ne peuvent pas se ramener à une origine commune. Nous serions donc obligés de nous en tenir à cette probabilité de l'identité de l'*Arg* et de l'*Arvand*, sans pouvoir pousser la démonstration plus loin, si nous n'étions pas certains *a priori* que nous avons affaire au Tigre, et qu'il doit en exister des preuves. Examinons donc les raisons qui ont décidé l'éditeur du Bundehesh à lire autrement qu'Anquetil le nom de notre fleuve. M. Justi nous en a donné le moyen en consignant à la fin de son texte toutes les variantes des manuscrits.

[1] Mohl, *Le livre des rois*, I, 95.

[2] Par ex. *Shâh-Nâmeh* (Macan), II, 540, 11; IV, 2070, 20, 2075, 11.

[3] *Zendavesta*, II, 78.

Le nom du fleuve est cité treize fois dans le Bundehesh. Neuf fois il est écrit *arg* dans tous les manuscrits, et deux autres fois dans le plus ancien seulement. La leçon *arang* est bien loin d'être aussi bien autorisée; elle ne se trouve pas une seule fois employée simultanément par tous les manuscrits; on la rencontre deux fois avec l'orthographe *arang*, deux fois avec l'orthographe *aring* ou une orthographe analogue. De plus, la paraphrase gujarathie consultée par M. Justi lit presque partout *erog*, ce qui, dit-il, « prouve qu'elle a trouvé après le *r* le trait vertical qui peut se lire *a* et *n*, et qu'elle a pris faussement pour *u*. » Enfin, dans une glose du Vendidad pehlevi (LXIV, 12), on lit également *arang*. D'après cela il semble que le devoir de l'éditeur était de laisser subsister à côté l'une de l'autre ces deux leçons, et surtout de ne pas sacrifier la première à la seconde. L'étymologie en a décidé autrement. Windischmann a, dans un travail spécial, comparé la rivière *Rañha*, citée dans plusieurs passages du Zendavesta, avec l'*Arg* du Bundehesh. Or *rañha*, et surtout la variante *arañha*, que l'on trouve une fois, peut, suivant les lois de l'étymologie, devenir *arang*; pour que la chose fût certaine, il faudrait que l'on trouvât le mot *rañha* ou *arañha* rendu directement dans la traduction pehlevie par *arang*. Malheureusement il n'en est pas ainsi; nous n'avons la traduction que d'un seul des passages du Zendavesta qui parlent de la *Rañha*, et ce nom y est rendu non pas par *arang*, mais par une périphrase, *arvastan i hrûm*, c'est-à-dire l'Arvastan de Rome. L'Arvastân (en arménien արուաստան) est la partie septentrionale de l'Assyrie et de la Mésopotamie, limitrophe de l'Empire romain. Cette traduction, loin de prouver en faveur de l'étymologie proposée par Windischmann, paraît au contraire confirmer celle de Burnouf d'une façon très-inattendue. En effet *arvastân* ne peut pas signifier autre chose que le pays de l'*Arv*, et précisément ici il s'agit du Tigre[1]. L'hypothèse d'une forme *arv* = *arvand* se trouverait donc vé-

[1] Du moins dans l'opinion du traducteur pehlevi.

rifiée. Malgré cela M. Justi, persistant à admettre l'étymologie de Windischmann, a substitué partout, dans le texte du Bundehesh, à la forme la plus autorisée, celle qui cadrait le mieux avec son étymologie conjecturale. Pour apprécier ce procédé à sa juste valeur, il suffit d'imaginer un autre éditeur persuadé de l'excellence de l'étymologie proposée par Burnouf, et remplaçant partout dans le texte *arang* ou *aring*, etc. par *arg*. Il est évident qu'il serait bien plus justifiable que l'éditeur allemand, car d'abord la leçon *arg* est de beaucoup la plus fréquente, et ensuite elle explique quelque chose tandis que la leçon *arang* n'a d'autre mérite que d'être une étymologie correcte et n'explique rien. Mais sans recourir à un procédé aussi sommaire, ne vaudrait-il pas mieux, sans changer une seule lettre au texte, mais en renonçant à l'étymologie gênante de *arang* = *rañha*, conserver *arg* partout où la comparaison des manuscrits l'exige, et dans les autres endroits lire, non pas *arang*, mais *arvad?* Il suffit pour cela de considérer comme non avenu le signe diacritique qui surmonte la dernière lettre de سلوق, et dont la présence peut s'expliquer, soit par sa similitude avec celui qui fait de la même lettre un *d*, ڎ, soit, et mieux encore, par l'erreur des copistes se laissant entraîner à exagérer la ressemblance de deux mots aussi semblables graphiquement que سلق et سلوڎ, et d'ailleurs synonymes. Ce qui encourage cette supposition, c'est qu'il paraît certain, et Windischmann et M. Justi le reconnaissent eux-mêmes, que les Parsis ont lu à plusieurs reprises et à une époque déjà ancienne *urvanṭ* et *arvand*, puisque le premier se trouve dans l'Afrin des sept Amshaspands, où il correspond à l'*arg* ou *arvad* du Bundehesh, et l'autre se rencontre dans une glose de la traduction sanskrite du Yaçna (I, 15) sous la forme *aruanda*. Malheureusement nous n'avons pas plus le texte pehlevi de cette glose sanskrite que nous n'avons la traduction sanskrite de l'autre glose pehlevie du même livre (LXIV, 12), où l'édition de M. Spiegel lit *arang*.

Quoi qu'il en soit, cette hypothèse a du moins l'avantage d'aider à la solution du problème qui nous occupe, sans porter atteinte à l'intégrité du texte; *arvad* ne se distingue d'*arvand* que par l'absence de la nasale, et il n'est pas même besoin de supposer que cette nasale est tombée dans l'écriture par suite de l'identité graphique des deux lettres consécutives *vn*, ӀӀ; car *arvad* est, sauf l'affaiblissement du *t* en *d*, la transcription exacte en caractères pehlevis du zend *aurvaiti*, féminin de *aurvañṭ*. Les noms de rivière doivent être en zend, comme en sanskrit, féminins; d'ailleurs le nom de *Oroatis*, rivière qui sépare la Susiane de la Perse, d'après Strabon, Pline, Ammien Marcellin, prouve l'existence réelle d'une pareille forme. Les langues iraniennes, ayant depuis longtemps perdu la distinction des genres, n'ont plus que le thème fort *and* pour la déclinaison des participes. La forme *arvad* serait donc un reste de l'ancien thème faible, et non pas un affaiblissement de *arvand*. On doit, de plus, la considérer comme la forme intermédiaire entre *arvat* = *aurvaiti* et *arv*. Car il serait sans doute difficile de trouver un exemple de la chute totale du suffixe *anṭ* ou *and*, qui semble protégé par l'accent, tandis que pour la chute du suffixe féminin *at* nous avons l'exemple tout à fait analogue de *hara berezaiti* qui est, comme on sait, devenu *alburz*.

En résumé, nous avons les formes suivantes :

Zend : (*aurvaiti*);

Pehlevi : (*arvat*) *arvad*, *arv*(*açtân*), *arg*;

Parsi-persan : *urvanṭ*, *aruanda* (Neriosengh), اروند.

Les formes pehlevies s'expliquent l'une par l'autre étymologiquement, et l'une d'elles, *arv*, fait partie du nom d'un pays arrosé par le Tigre.

Les formes parsi-persanes désignent sans aucun doute le Tigre.

Enfin *urvanṭ*, dans un document parsi, joue le même rôle et occupe la même place que *arg* dans un document pehlevi.

Si l'on ajoute que le nom du pays où coule l'*Arg* ou *Arvad* se lit avec la plus grande vraisemblance *erâk*, il semble bien

difficile d'échapper à cette conclusion que l'*Arg* du Bundehesh est le Tigre.

La communication fabuleuse que suppose le Bundehesh entre l'Arg et le Nil peut elle-même s'expliquer d'une façon qui confirme encore ce résultat. D'après une légende connue des Grecs[1], l'Euphrate passait en Éthiopie où il devenait le Nil. Le Bundehesh fait déboucher l'Euphrate dans le Tigre, et l'on sait du reste que ces deux fleuves à leur embouchure ont toujours été confondus. Il n'est donc pas impossible que ce qui était attribué par les uns à l'Euphrate l'ait été par les autres au Tigre. Cela paraît d'autant plus vraisemblable qu'une tradition recueillie par Strabon[2] et Ammien Marcellin[3] attribuait au Tigre dans la partie supérieure de son cours, dans le pays même qui tirait son nom de l'*Arv*, l'*Arvastan*, une pérégrination tout à fait analogue à celle que le Bundehesh lui fait accomplir à son embouchure. Ces auteurs nous disent en effet que le Tigre en Arménie ou en Assyrie traversait *sans s'y mêler* un lac à l'extrémité duquel il se jetait dans un gouffre et ne ressortait qu'après avoir fait un long trajet *souterrain*. Je ne veux pas insister sur cette coïncidence qui est peut-être fortuite; mais je ne puis m'empêcher de remarquer qu'il serait facile de tirer du mot énigmatique

[1] *Καὶ δὴ καὶ αὐτὸν ἔχει τὸν Νεῖλον λόγος Εὐφράτην ὄντα ἐς ἕλος ἀφανίζεσθαι καὶ αὖθις ἀνιόντα ὑπὲρ Αἰθιοπίας Νεῖλον γίνεσθαι.* J'emprunte le texte de ce passage au *Thesaurus* de Gesenius, *s. v.* גיחון, où il est attribué à Pausanias, *Cor.* 2. Mais je n'ai pas pu le trouver dans cet auteur; il en existe bien un (V, VII, 4) qui présente beaucoup d'analogie avec celui-ci, mais il n'y est pas question de l'Euphrate.

[2] Strabon, XI, XIV, 8: *Εἰσὶ δὲ καὶ λίμναι κατὰ τὴν Ἀρμενίαν μεγάλαι, μία μὲν ἡ Μαντιανή . . . . . ἡ δὲ Ἀρσηνή, ἣν καὶ Θωπῖτιν καλοῦσιν . . . Φέρεται δὲ δι' αὐτῆς ὁ Τίγρις ἀπὸ τῆς κατὰ τὸν Νιφάτην ὀρεινῆς ὁρμηθεὶς, ἄμικτον φυλάττων τὸ ῥεῦμα διὰ τὴν ὀξύτητα . . κατὰ δὲ τὸν μυχὸν τῆς λίμνης εἰς βάραθρον ἐμπεσὼν ὁ ποταμὸς καὶ πολὺν τόπον ἐνεχθεὶς, ὑπὸ γῆς ἀνατέλλει κατὰ τὴν Χαλωνῖτιν*, etc.

[3] Amm. Marc. XXIII, VI, 15 . . . «Assyria : ubi. . . . bitumen nascitur prope lacum nomine Sosingiten, cujus alveo Tigris voratus fluensque subterraneus, percursis spatiis longis emergit.» (Cf. aussi Justin, XLII, III.)

amecc que présente le texte du Bundehesh le sens de *sans mélange ;* car l'*alpha privatif* est usité en pehlevi et la racine *mec* (persan میز dans آمیختن) signifie *mêler*. Il serait donc tout à fait analogue au mot ἄμικτον dont se sert Strabon. Une pareille dénomination appliquée au Tigre dans son voyage sous-marin serait très-compréhensible, puisque, pour traverser la mer, il serait tout à fait indispensable qu'il ne s'y mélangeât point.

Quoi qu'il en soit, et même en tenant compte de ce qu'il peut y avoir de conjectural dans la lecture *arvad* au lieu de *arang*, on peut admettre comme certain que les deux grands fleuves de la cosmographie mythique des Parses correspondent dans la géographie réelle au Tigre et à l'Oxus-Indus coulant l'un *à l'ouest* et l'autre *à l'est* de l'Iran.

M. Justi, à l'exemple de Windischmann et de M. Spiegel, a, il est vrai, traduit les expressions ور خوراسان et ور خوروران par *vers l'ouest* et *vers l'est*, les considérant comme désignant non pas la situation des deux fleuves par rapport à l'Iran, mais la direction de leur cours. Mais la traduction que je propose est parfaitement légitime au point de vue grammatical[1] ; elle s'accorde très-bien avec l'assertion du Bundehesh que l'Arg et le Veh ont leurs sources dans l'Alburz, puisque cette montagne entoure toute la terre[2] ; elle est de plus nécessaire pour conserver à ces expressions le sens vague qu'elles ont dans l'original, et qui a pu favoriser chez les Perses la confusion entre des fleuves qui n'avaient d'autre rapport que d'être situés également à l'orient ou à l'occident de leur pays, comme l'Oxus et l'Indus d'un côté, le Tigre et le Nil de l'autre.

En effet, de même que *Khorasan* a un double sens, l'un étymologique, Orient, et l'autre local s'appliquant à une contrée spéciale, *Khorvaran* avait aussi, outre la signification primitive et générale d'Occident, une acception particulière

[1] Voy. le glossaire de M. Justi, *s. v.* ور.

[2] *Bund.* p. 22, l. 7.

par laquelle il désignait l'Élymaïde, pays arrosé par le Tigre. C'est du moins ce que nous apprend la géographie attribuée à Moïse de Khorène, qui nous a conservé les dénominations pehlevies des points cardinaux, en nous indiquant les contrées où ces dénominations s'étaient localisées. D'après ce précieux document, l'Élymaïde portait le nom de *քուստիկք խորայարանք*[1] *kustik khorayaran*[2]; la Perse, celui de *քուստի նեմրոզք*, *kusti nemroz*; l'Ariane, celui de *քուստի խորասանք* *kusti khorasan*, et la Scythie celui de *ապախտարք* *apakhtar*. Or ces expressions de کوستی خوروران *le côté de l'ouest*, کوستی نیمروز *le côté du sud*, کوستی خوراسان *le côté de l'est*, enfin کوستی اپاختر *le côté du nord*, reviennent presque à chaque page du Bundehesh[3]. Et le géographe arménien qui nous a conservé l'orthographe exacte de ces mots doit aussi nous en avoir rapporté fidèlement le sens.

On sait que tous ces noms des points cardinaux existent encore sous des formes plus ou moins altérées, mais facilement reconnaissables en persan moderne; mais ils ont tous ou perdu ou changé leur sens primitif conforme à l'étymologie. En effet, خاوران, ou خاور, dérivé du pehlevi خوروران *ouest*, a maintenant le double sens d'*ouest* et d'*est*; باختر, qui vient de اپاختر *nord*, a perdu cette signification et prend celle d'*est* ou d'*ouest*. خراسان n'a plus le sens d'*orient* et n'est plus qu'un nom de pays; enfin نیمروز est devenu un nom du

[1] Éd. de Venise, 1843, p. 613 et suivantes. Les anciennes éditions portaient *խորասան Khorasan*, ce qui est évidemment faux et n'est justifié que par un seul des manuscrits consultés par les Mékhitaristes. Des trois *plus anciens* manuscrits, l'*un* donnait *խուժաստան khujastan*, qu'ont adopté les nouveaux éditeurs. Mais les deux autres présentent *Khorayaran*, qui ne diffère de la forme pehlevie que par une seule lettre.

[2] J'ai supprimé dans la transcription le ք final qui est le signe du pluriel arménien et a évidemment été ajouté par les copistes.

[3] Ce mot *kûstî* ne paraît pas différent de celui qui signifie la ceinture des Parses, le *kosti*. Dans son sens géographique, il n'est peut-être que la traduction du grec ζώνη.

Sedjestan. Ces changements doivent être attribués à la lutte qui a eu lieu entre la signification locale et la signification étymologique de ces différents mots. Nous voyons dans la géographie de Moïse de Khorène que le sens local est tout à fait d'accord avec le sens étymologique; il suffit de se placer par la pensée dans le pays des mages, en Médie, par exemple à Ispahan, pour comprendre la raison des noms attribués à l'Élymaïde, à la Perse (Farsistan), à l'Ariane et à la Scythie, puisque ces contrées sont respectivement à l'ouest, au sud, à l'est et au nord de la Médie. Cependant la Scythie, c'est-à-dire, toujours d'après le même auteur, le pays des *Turks*, des *Sogdiens*, des *Tokharis* et des *Hephthals*, se trouve plutôt au nord-est et tend à se confondre avec le Khorasan. C'est effectivement ce qui a eu lieu, car nous savons que sous Timur la Bactriane portait le nom officiel de *bâkhtar zamîn*[1], qui est encore parfois appliqué aujourd'hui à la contrée qui s'étend de Caboul à Balkh[2]. *Bâkhtar* est donc devenu synonyme de Khorasan et a pris par suite la signification *d'orient* au lieu de celle de *nord*, pendant que Khorasan la perdait de son côté pour devenir exclusivement un nom de pays.

Ce premier changement s'est accompli certainement dans la période qui sépare la destruction de l'ancienne monarchie perse des Sassanides des premiers commencements de la littérature persane, puisque cette littérature ne connaît plus la signification de *nord* pour باختر *bâkhtar* ni celle de *orient* pour خراسان *khorasan*. On conçoit d'ailleurs que le Khorasan étant précisément le berceau de cette renaissance de l'esprit iranien renouvelé par l'islamisme, le nom désormais définitivement acquis à ce pays ne pouvait plus conserver un sens relatif comme celui d'*orient;* son synonyme *bâkhtar* le remplaça, et l'on voit dans les premiers poëtes persans *bâkhtar* et *khâvar* opposés l'un à l'autre dans le sens de *est* et *ouest*.

[1] Ritter, *Erdkunde*, VIII, 224.
[2] *Id. ibid.* p. 54.

Quant à نیمروز, il s'applique, non plus au Farsistan, mais au Sedjestan qui se trouve directement au sud de la province de Khorasan. Mais lorsque la langue et la littérature persanes eurent pénétré à la suite des armées turques et mongoles dans des pays pour lesquels le *bâkhtar zamîn* se trouvait à l'occident, on conçoit que *bâkhtar* pût prendre le sens d'*ouest*, tandis que *khâvar*, qui lui était habituellement opposé, prenait par suite celui d'*est*. Cette interversion dut se faire d'autant plus facilement qu'elle ne rencontrait aucun obstacle dans le sens étymologique de ces deux mots, depuis longtemps oublié. Et une fois consacrée par l'usage des écrivains et constatée par les dictionnaires, elle a pu de locale devenir générale [1].

Aux observations précédentes, qui portent presque exclusivement sur la partie géographique du Bundehesh, j'en voudrais joindre une dernière sur une question d'étymologie qui offre un certain intérêt parce qu'elle touche en même temps à la seule vraie difficulté de la langue pehlevie qui est, comme je l'ai dit en commençant, la lecture des mots. Il s'agit d'ailleurs du mot le plus important sans contredit de tout le dictionnaire, de celui que les Parses écrivent [illegible], et épellent *anhûmâ*, et qui signifie *Hormazd*. M. Justi, adoptant et soutenant par des arguments philologiques une étymo-

[1] M. Spiegel a essayé d'expliquer par le seul secours de l'étymologie le double sens des mots persans *bâkhtar* et *khâvar*, qu'il considère comme distincts des mots pehlevis *apâkhtar* et *khvarvar* (voy. *Beitr. z. vergl. Sprachf.* V, 398). Mais les dictionnaires persans qui nous représentent l'état de la langue du Farsistan telle qu'elle a été fixée à partir du xe siècle par des écrivains musulmans dans la Transoxiane, le Khorasan et le Caboul, reconnaissent eux-mêmes que *bâkhtar* signifiait anciennement orient, et *khâvar* occident. D'un autre côté, Maçoudi, contemporain des plus anciens monuments de la littérature persane, nous fournit le témoignage positif que, en Perse et en Mésopotamie, *khurâsân*, *kharbarân*, *bâkhtar* et *nimrûz*, conservaient encore de son temps leur ancienne signification pehlevie, quoique l'un de ces mots au moins présentât déjà exactement la forme moderne *bâkhtar*. (Voy. *Notices et extraits des manuscrits*, VIII, 146; J. Müller, *Essai sur la langue pehlevie*, p. 57.)

logie déjà proposée ou admise par plusieurs savants [1], s'exprime ainsi [2] :

« Ce mot est une corruption de אלהים (comp. الها dans la deuxième inscription de Hâjiâbâd) :

« *â* final est le signe de l'origine sémitique ;

« *ô* (*plene script.*) et *h* sont transposés, ce qui amène la chute du *i ;*

« $n = r$ est pour *l.* »

Cette explication a du moins le mérite de faire saisir du premier coup combien l'étymologie, dont elle cherche à rendre compte, est inadmissible.

D'abord, אלהים et الها n'ont entre eux d'autre rapport que celui d'une origine commune, mais ne peuvent pas se prendre l'un pour l'autre. الها, c'est-à-dire ܐܠܗܐ, est un mot araméen dont la présence dans un texte pehlevi n'est ni plus ni moins étonnante que celle d'un grand nombre d'autres mots appartenant à la même langue. אלהים appartient spécialement par la forme grammaticale et par le sens à la langue hébraïque. En passant dans des textes araméens tels que les Targums ou le Talmud, il ne dépouille nullement sa nationalité, pas plus que tel mot en *us* ou en *os* qu'on peut rencontrer dans un livre français. En tout cas, il reste un mot juif à l'usage des seuls Juifs, et si l'on veut qu'il ait été usité chez la population païenne ou chrétienne de la Chaldée, de la Mésopotamie ou de la Syrie, il faudrait en fournir des preuves ; il faudrait surtout prouver que ce pluriel hébraïque a pu être affublé de l'*aleph* emphatique des Araméens, de manière à constituer un barbarisme tel que אלהימא ! Mais ce qui dépasse toutes les limites de la conjecture permise, c'est d'imaginer que ce mot ainsi travesti a subi encore la mutilation complexe exposée en détail par l'éditeur du

[1] Rask, *Remarks on the zend language*, etc. dans les *Transactions of the Roy. As. Soc. of Gr. Britain and Ireland*, III, 536. Spiegel, *Traditionelle Litteratur der Parsen*, II, 361. Vullers, *Lexicon persico-latinum*, II, 1537 *s. v.* انهوبا (*sic*).

[2] Glos. *s. v.* انهوما

Bundehesh, pour devenir אנהומא. Peut-on au moins expliquer pourquoi les mages auraient eu recours à ce procédé bizarre pour exprimer le nom de leur Dieu suprême? Est-ce pour cacher ce nom au vulgaire et aux étrangers? Mais tous les Perses et tous les peuples qui ont eu des rapports avec eux ont toujours connu le nom d'Hormazd. Ou bien craignaient-ils de le profaner par l'écriture, et croyaient-ils lui montrer plus de respect en le remplaçant par le nom défiguré d'une divinité étrangère? Mais alors, à quelle époque, dans quels lieux, par suite de quelles circonstances, ce scrupule leur est-il venu? Car on trouve le nom d'Hormazd écrit dans les livres, sculpté sur les monuments et les rochers, gravé sur les médailles, dans toutes les langues et avec tous les caractères, depuis l'antiquité jusqu'à nos jours.

En regard de cette hypothèse si invraisemblable, mettons celle de M. Westergaard[1] qui propose de lire tout simplement *Auhramazd*. La seule objection que M. Justi formule contre cette lecture, c'est qu'elle ne se concilie pas avec les caractères graphiques de سوسكد. On conviendra que cette objection serait au moins aussi valable contre la lecture אלהים. Mais nous allons voir si elle est fondée.

Personne ne contestera que les caractères سوس ne puissent se lire *auhr* et représenter par conséquent le premier terme du composé *ahura-mazda*. La transposition du *a* et du *h* est très-possible dans un mot pehlevi, et il n'est pas nécessaire d'en citer d'autre exemple que le nom même d'Hormazd, qui, soit comme nom de divinité, soit comme nom d'homme Ὀρμίσδας, n'est presque jamais écrit autrement sur les inscriptions, les médailles et les cachets, que *auhrmazd* ou *auhrmazdi*[2]. L'orthographe est partout la même; seulement,

[1] *Zendavesta*, Préface, p. 20, n. 2.

[2] V. S. de Sacy, *Mémoires sur diverses antiquités de la Perse*, p. 249 et suiv. Mordtmann, *Erklärung der Münzen mit Pehlevi-Legenden*, dans la *Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, VIII, p. 37, 44, 100. Le même, *Studien über geschnittene Steine mit Pehlevi-Inschriften*, *ibid.* XVIII, n°s 15, 44, 61, 83, 134, 145, 155. E. Thomas, *Sassanian Inscrip-*

sur les inscriptions et les médailles, les lettres א et ח ont chacune leur expression distincte, ce qui n'est pas le cas dans le pehlevi des manuscrits. Quant à ו et ר, ils peuvent se confondre sur les inscriptions, de même que, sur les monnaies et dans les manuscrits, ils sont souvent représentés par le même signe ו.

Si donc سرس représente exactement *aulır*, c'est-à-dire *ahura*, comme la lettre qui suit immédiatement dans سرسحد est sans aucun doute un *m*, le problème se réduit à ceci : étant donné un mot qui signifie *auhrmazd* et dont le commencement se lit *auhrm*, déchiffrer la fin. Il suffit pour cela d'admettre que le signe final د est une ligature qui représente دد ou جد [1]. C'est probablement cette ligature qui semble à M. Justi inconciliable avec la forme des caractères. Cependant cette ligature existe et elle se rencontre dans un mot fréquent dans le Bundehesh, et M. Justi l'a très-exactement transcrite chaque fois par جد. Le pluriel du mot يجبت, correspondant au zend *yazata*, fait يجدان, le يزدان du persan moderne. Or, يجدان est écrit au moyen de la ligature complexe ودس. Si on décompose cette ligature en ses éléments, en commençant par retrancher la lettre initiale د = ى, puis la finale س = آن, il restera د = جد. L'analogie entre ces deux mots est tout à fait frappante. Tous deux présentent, l'un au milieu et l'autre à la fin, une ligature identique, dans laquelle le *z* zend et persan est rendu par un ج (*ahuramazda* هرمزد, *yazata* يزدان). Tous deux sont des noms de divinités dont les Parses n'ont pas pu oublier et n'ont pas oublié

tions dans le *Journal of the Royal as. Soc.* t. III, 1867, p. 269, 277, 282, 283, 307, 343, 355, 356.

[1] C'est ce qu'avait proposé primitivement M. Oppert, *Mémoire sur les Inscriptions des Achéménides*, dans le *Journal asiatique*, février-mars 1851, p. 273. M. Westergaard, *loc. cit.*, s'est rangé à cette opinion. Dans une question de paléographie orientale, ces deux noms ne sont pas indifférents.

le sens. Mais ils ne sont plus capables d'épeler correctement ni l'un ni l'autre. En effet, dans le vocabulaire pehlevi-persan, rédigé par les Parses, qui avait été publié par Anquetil, et que M. Justi a inséré dans son glossaire du Bundehesh [1], le mot [pehlevi], یجدان, est lu یهان, et en tête du glossaire zend-pehlevi, édité récemment par un savant destur [2], la formule consacrée [pehlevi] est transcrite *pavan shame ehān* et traduite *In the name of God.* C'est-à-dire que les Parses prennent la ligature [pehlevi] = جد qui se trouve au milieu du mot [pehlevi] pour un [pehlevi] = ا, خ, ء, absolument comme celle qui se trouve à la fin du mot [pehlevi]. Ils commettent du reste exactement la même confusion lorsqu'ils lisent *yât* et *shâh* les mots [pehlevi], یجیت, et [pehlevi], שידא; car le [pehlevi] simple ayant la quadruple valeur ج, د, گ et ی, le [pehlevi] double peut exprimer les différentes combinaisons de ces lettres, telles que جی, ید, etc. Mais les Parses méconnaissent ce [pehlevi] double au milieu et à la fin des mots, comme ils méconnaissent le [pehlevi] simple de la ligature [pehlevi] pour [pehlevi] qu'ils lisent *â*, au lieu de *ây*. Enfin, lorsque ce même [pehlevi] double se trouve au commencement des mots, ils le confondent souvent non plus avec [pehlevi], mais avec [pehlevi], *s*, et lisent, par exemple, *stia* pour گیتی, *sar* pour جگر, etc.

Cette incapacité chez les Parses de l'Inde de lire correctement des textes dont ils connaissent d'ailleurs le sens ne doit pas nous étonner, puisque la connaissance du pehlevi fut au moins une fois complétement perdue dans l'Inde [3].

[1] Voy. la préface de M. Justi, p. xxxi, et le Glossaire, *s. v.* یجیت.

[2] *An old zand-pahlavi glossary,* edited by Destur Hoshengji Jamaspji, *highpriest of the Parsis in Malwa, revised with notes and introduction by* Martin Haug. Bombay-London, 1867, in-8°, p. 1 et 45.

[3] Voy. Anquetil, *Zendavesta*, I, p. ccxxiii suiv. Burnouf, *Commentaire sur le Yaçna*, avant-propos, p. x.

Elle doit nous encourager à chercher la solution de bien des difficultés que présente encore cette langue, plutôt dans un perfectionnement de la lecture que dans une comparaison avec des langues qui, comme l'hébreu n'ont jamais été accessibles aux mages.

C'est par cette réflexion que je terminerai cette revue du nouveau travail si utile et si consciencieux de M. Justi; cette revue a dû être à la fois longue et très-incomplète, car, si dans l'œuvre du savant allemand les mérites sont assez évidents pour se passer d'un commentaire détaillé, les imperfections ne sont saisissables que par un examen long et minutieux.

G. Garrez.

Mongolische Mærchen-Sammlung. Die neun Mærchen des Siddhi-Kur, nach der ausführlicheren Redaction, und die Geschichte von Ardschi-Bordschi-Khan, Mongolisch herausgegeben von Bernhard Jülg, Innsbruck, 1868. In-8° (xvi et 256 pages).

M. Jülg avait publié à Leipzig, en 1866, le texte et la traduction de treize contes indiens dans une rédaction calmouke, sous le titre de *Mærchen des Siddhi-Kur*. Il a découvert ensuite une rédaction mongole des mêmes contes, contenant neuf contes supplémentaires, qu'il fait paraître maintenant dans le texte mongol et dans une traduction allemande. Il y ajoute l'*Histoire d'Ardschi-Bordschi*, qui est une sorte d'extrait mongol des contes indiens sur Vikramâditya. Tous ces contes se sont répandus avec le Bouddhisme, et l'on peut en suivre la singulière histoire dans les recherches de M. Schiefner dans les *Mélanges asiatiques*, et surtout dans le *Pantschatantra* de M. Benfey.

J'ai eu une certaine difficulté à m'orienter dans la multiplicité des publications de M. Jülg sur ce sujet; je me per-

mets de donner au lecteur les indications que je puis pour qu'on s'y reconnaisse. Quand on veut être complet (en textes et traductions), il faut prendre les *Mærchen des Siddhi-Kur, kalmukischer Text* (Leipzig, 1866), et *Mongolische Mærchen-Sammlung, mongolisch* (Innsbruck, 1868). Ces deux volumes se complètent. Si l'on ne veut avoir que les traductions allemandes, on peut s'en procurer les tirages à part, publiés en même temps et se vendant isolément. Il a paru de plus, sous le titre de *Mongolische Mærchen,* à Innsbruck, en 1868, une édition préliminaire de l'*Histoire d'Ardschi-Bordschi*, en texte et traduction. Ce petit volume ne contient, je crois, rien qui ne soit contenu dans l'édition de 1868, à l'exception d'un parallèle que M. Jülg y tire entre cette histoire et celle de Tristan et Iseulde.

J. MOHL.

EXTRAIT D'UNE LETTRE DE M. DOZY.

Leyde, le 23 novembre 1868.

.... MM. Jong et de Gœje impriment en ce moment, et dans tout son entier, la chronique connue sous le nom de *Kitâb al-'oyoun wa'l-hadâyih*, dont des chapitres ont été donnés par MM. Anspach, Matthiessen et de Gœje. Cette publication aura un appendice important, à savoir le volume de la chronique d'Ibn-Mascawaih, que possède l'Académie royale des sciences à Amsterdam. En outre, un jeune jurisconsulte-orientaliste, M. Van den Berg, vient de donner, en forme de thèse latine, un opuscule très-intéressant sur les ventes et les achats selon le droit musulman. C'est le premier essai de ce genre, l'auteur ayant traité ce droit à

la manière des Romains et à la nôtre. Sous ce rapport, je pense qu'il est destiné à faire époque. Joignez-y que l'auteur est parfaitement qualifié pour une telle tâche ; car il joint à une connaissance parfaite du droit romain une étude approfondie des sources de la législation mahométane.

La collection d'anciens géographes arabes entreprise par M. de Gœje avance aussi fort bien, quoique l'impression n'en ait pas encore été commencée. Le mauvais état des deux manuscrits d'Ibn-Haucal, surtout pour ce qui concerne les noms géographiques de la Perse, etc. rend cette publication extrêmement difficile et épineuse.

M. Fleischer a fait paraître dans les Mémoires de l'Académie des sciences de Saxe un travail considérable, contenant des corrections du texte des *Analectes sur l'histoire des Arabes d'Espagne par Al-Makkari*, publié à Leyde. Les personnes qui se servent de cette édition feront bien de consulter les observations et les propositions de l'éminent orientaliste.

JOURNAL ASIATIQUE.

MARS-AVRIL 1869.

IBRAHIM, FILS DE MEHDI,

FRAGMENTS HISTORIQUES,

SCÈNES DE LA VIE D'ARTISTE AU IIIe SIÈCLE DE L'HÉGIRE

(778-839 DE NOTRE ÈRE),

PAR M. C. BARBIER DE MEYNARD.

AVERTISSEMENT.

L'idée de ce travail nous a été suggérée par l'étude des *Prairies d'or*. En préparant le tome VI de la publication dont la Société asiatique a bien voulu nous charger, nous avons rencontré souvent le nom d'*Ibrahim ben Mehdi*, soit comme le narrateur, soit comme le héros d'aventures romanesques qui font une heureuse diversion au récit un peu sec du compilateur arabe. Ce nom, il est vrai, n'était pas inconnu à l'histoire. M. Weil, dans son remarquable travail sur les Khalifes, avait déjà retracé le rôle politique d'Ibrahim, son usurpation presque involontaire, suivie de si près de sa chute; mais nous soupçonnions que tout un aspect de cette physionomie singulière, celle du courtisan et de l'artiste, était resté dans l'ombre. La lecture du *Livre des Chansons* a confirmé nos prévisions. En parcourant ce précieux recueil dans la charmante édition en vingt volumes qui vient de sortir des presses de Boulac, nous avons été frappé de

l'influence que le Khalife déchu exerça sur l'art et les artistes de son temps. Chef d'une école moins savante que celle de Moçouli et de son fils Ishak, mais plus populaire et applaudie, il a légué à ses enfants des documents qui, après avoir pris place dans l'*Agani*, ont défrayé les compilations sérieuses comme celle de Maçoudi et les recueils d'*Ana*, où l'histoire littéraire trouve souvent à glaner.

La division de ce mémoire en deux parties était naturellement indiquée par le double rôle du personnage auquel il est consacré. Dans la première, on a groupé tous les détails historiques qui ont pu être recueillis; on a raconté les événements qui le portèrent sur le trône et la révolution qui l'en fit déchoir en moins de deux ans. Dans la seconde partie, c'est l'homme qui entre en scène avec les étrangetés de sa vie et de son caractère; c'est le musicien avec sa nature nerveuse, irritable, portée au dénigrement et à la haine. A combien de rapprochements inattendus cette étude psychologique n'eût-elle pas donné naissance? Mais nous n'avions pas à sortir des limites de notre sujet, et si, une fois ou deux, il est fait allusion, dans les notes, à quelque épisode de l'art contemporain, c'est que le présent était nécessaire pour éclairer le passé. Le système que les Arabes ont emprunté aux Grecs, en le modifiant, ne se trouve pas étudié dans ces pages, non plus que les théories qui divisèrent les deux écoles lyriques de Bagdad : dans l'état actuel de nos connaissances, une pareille discussion serait prématurée et par conséquent stérile. Les consciencieuses recherches de Kosegarten, les rapprochements ingénieux de M. Kiesewetter ont signalé, sans les résoudre, les difficultés de cette thèse intéressante. Si l'on veut bien réfléchir que, dès le IIIe siècle de l'hégire, la notation musicale était délaissée, à cause de ses complications, que la théorie des modes et des rhythmes, loin d'être la base de l'étude de l'art, se dressait comme un problème insurmontable devant les musiciens érudits, pouvons-nous espérer qu'à dix siècles de distance ces ténèbres seront écartées? La science a cependant accompli de plus

grands miracles, et un jour viendra sans doute où, grâce aux matériaux amassés et à une connaissance plus approfondie du système grec, le mystère sera dévoilé. Bornons-nous maintenant à pénétrer dans l'histoire extérieure de l'art, guidés par l'*Agani*. Ce livre merveilleux offrira longtemps encore une riche moisson à l'histoire littéraire et à l'étude intime de la vie musulmane.

Nous espérons qu'on voudra bien lire avec une indulgente attention cette notice qui, malgré ses imperfections, offre, à côté de scènes historiques empruntées aux meilleurs annalistes, des tableaux de genre colorés comme les récits des Mille et une Nuits, avec le surcroît d'attrait que donne la réalité.

PREMIÈRE PARTIE.

I.

Détails biographiques. — Éducation d'Ibrahim. — Amitié que lui témoigne son frère Haroun er-Réchid. — Une aventure de jeunesse. — Son rôle subalterne sous Emîn.

Le règne du second Khalife abbasside Abou Dja'far Mansour fut troublé par de terribles orages. Deux des plus belles provinces de l'empire, l'Afrique et l'Espagne, lui avaient été enlevées. La maison d'Ali, trompée dans les espérances qu'elle avait fondées sur la chute des Omeyyades, frappée au cœur par le meurtre de ses chefs, mais acclamée encore dans les provinces orientales, ralliait autour d'elle les races hostiles à l'islam et harcelait ses oppresseurs par d'incessantes révoltes où la victoire, chèrement achetée, était une défaite morale pour

le khalifat. La grande insurrection des *Ravendites*, ces derniers partisans d'Abou Moslem, dont les dogmes religieux sont encore imparfaitement connus, était à peine apaisée, que la guerre se rallumait plus ardente dans le nord de la Perse. Les peuplades énergiques et presque sauvages qui habitaient le Tabaristân et le Deïlem voyaient avec terreur la domination arabe s'étendre jusque dans leurs forêts et leurs retraites inaccessibles. Leur chef (*Ispehboud*), le dernier descendant de la race de Dabouyèh, auquel l'historien Tabari donne le nom de *Khourchîd*, les réunit sans peine sous ses ordres et, partageant son commandement avec le *Maziar*, chef héréditaire du Deïlem, il proclama l'indépendance nationale. Un corps d'armée sous les ordres de Khazim, fils de Khozaïmah, fut aussitôt envoyé contre les rebelles. Après une première victoire suivie d'une nouvelle insurrection, le général arabe eut recours à la ruse. Le poison le débarrassa de Khourchîd; le Maziar tomba sur le champ de bataille. Au nombre de ses compagnons qui périrent les armes à la main se trouvait un vaillant guerrier dont le nom *Chah-efrend*[1] atteste suffisamment l'origine persane. Dans le pillage qui suivit cette victoire, sa fille encore enfant tomba au pouvoir des Musulmans. Malgré son teint basané[2], sa grâce, sa gen-

[1] شاه افرند, c'est ainsi qu'il est nommé dans l'*Agani*, IX, 49, le seul ouvrage qui nous donne quelques renseignements sur la famille maternelle d'Ibrahim. *Chah-efrend* peut signifier, en persan, *beauté* ou *splendeur du roi*.

[2] S'il faut en croire Ibn Khallican, I, 17, et Abou'l-Mahasin, I,

tillesse séduisirent Khazim; il l'emmena en Irak, et la joignit aux présents qu'à son retour il offrit au Khalife. *Chiklah*, tel était le nom de cette jeune esclave, entra dans le harem royal et fut mise au service de Mouayyah, une des femmes préférées de Mansour. Sa maîtresse la fit élever dans les principes de l'islamisme et l'envoya à Taïf, où elle reçut une éducation soignée. Elle revint à la cour, grande et belle jeune fille, parlant l'arabe avec pureté, la mémoire ornée des meilleures poésies, digne enfin de figurer avec succès dans les réunions intimes où les Khalifes oubliaient, au milieu des concerts et des danses, les soucis de la royauté. Ce fut dans une de ces fêtes que Mehdi, fils de Mansour, auquel il venait de succéder, vit la jolie Deïlémite, la trouva séduisante et pria la princesse de la lui céder. Il l'obtint sans difficulté et lui donna une place d'honneur dans son harem. Mehdi avait du goût pour les jeunes esclaves; quatorze ans auparavant il avait fait acheter à prix d'or une fille yéménite nommée *Khaïzorân*, qu'il affranchit lorsqu'elle donna le jour à un fils qui fut plus tard le célèbre Haroun er-Réchid. La même grâce fut accordée à la nouvelle favorite, lorsque, le 1er du mois Dou'l-Ka'deh de l'année 162 (juillet 779), elle donna au Khalife un gage de son amour [1]. L'enfant qu'elle mit

662, elle était négresse; mais, dans l'*Agani*, elle est donnée seulement comme métisse (*mawlad*), ce qui s'accorde mieux avec ce que nous savons de son origine.

[1] La date de la naissance d'Ibrahim n'est indiquée que par Ibn Khallican. Trad. I, 17.

au monde reçut le nom d'*Ibrahim* : c'est le prince artiste dont la vie singulièrement accidentée fait l'objet de cette notice. Notre héros était donc de souche aryane par sa mère : le sang persan coulait dans ses veines avec le sang sémitique, et le mélange des qualités et des défauts que présente ce caractère si fertile en contrastes peut s'expliquer par cette double origine.

Dans la société musulmane, c'est le père seul qui donne la noblesse, la mère ne compte pour rien; et c'est là une des conséquences de la polygamie. Presque tous les princes de la famille d'Abbas qui se succédèrent sur le trône ont dû la vie à des filles esclaves (*oumm-weled*) tardivement affranchies. Quand même elles obtenaient ensuite le titre et les prérogatives de femme légitime, et si la fortune les rapprochait du trône, leur propre famille restait ordinairement dans l'obscurité où le sort l'avait fait naître. C'est ainsi que le frère de Chiklah, l'oncle maternel de notre héros, après avoir été vendu comme esclave, au bazar de Hachemyyeh, à la suite du désastre qui anéantit sa famille, se consacra à la profession de vétérinaire, sans que sa sœur songeât jamais à le tirer de cette humble condition [1].

[1] Ishak, fils de Moçouli, l'illustre *maestro* dont nous aurons occasion de parler souvent, puisqu'il fut le plus redoutable rival d'Ibrahim, ayant eu un jour avec ce dernier une vive altercation chez le Khalife Réchid, ne put s'empêcher de faire une cruelle allusion à l'humble métier de l'oncle de son rival, métier que les préjugés mu-

Les documents nous font absolument défaut sur la jeunesse d'Ibrahim. Jusqu'au coup de fortune qui le porta sur le trône, il n'existe pas pour les chroniqueurs arabes, et son histoire finit pour eux avec son règne éphémère. Quant à l'auteur de l'*Agani*, le seul de qui on pouvait attendre quelques détails biographiques, son but, il nous le dit expressément, n'est pas de suivre Ibrahim dans sa carrière politique, ni de mettre en relief ses connaissances si variées en langue arabe, en histoire littéraire, dans les traditions et la jurisprudence. Tout en rendant justice aux brillantes qualités de cet esprit d'élite, il se borne à l'étudier comme musicien et dans ses rapports avec l'art qui fait l'objet de son livre[1]. Nous n'avons donc pour nous dédommager de cette disette de matériaux qu'un petit nombre d'allusions historiques, recueillies dans les anecdotes de l'*Agani*, et une ou deux historiettes piquantes, dont l'authenticité ne peut être révoquée en doute et que nous devons à la curiosité de Maçoudi. Essayons de coordonner ces renseignements de provenance si différente et d'arriver ainsi jusqu'à l'époque où nous nous retrouverons en pleine lumière historique.

sulmans relèguent presque au rang des choses impures. (Cf. *Agani*, V, 64.)

[1] Cf. *Agani*, *ibid.* 50. S'il est permis de s'en rapporter au témoignage d'Abou'l-Mahasin, Ibn Asakir, le célèbre historien de Damas, avait consacré dix-sept folios de son immense compilation à une notice d'Ibrahim; il est probable qu'elle reproduisait les principaux détails qui se trouvent dans le *Livre des chansons*. (Voy. *Nudjoum*, t. I, p. 663.)

Ibrahim était le plus jeune des fils de Mehdi, il n'avait que six ans lorsque ce Khalife mourut (169 de l'hégire, août 785), à peine âgé de quarante-huit ans. On sait que ce prince aimait avec passion la poésie et la musique, qu'il faisait rechercher à grands frais les artistes les plus habiles et les récompensait avec autant de générosité que son père Mansour s'était montré parcimonieux envers eux. Cette prédilection pour un art que le puritanisme musulman dédaigne comme un amusement frivole lui avait même attiré quelques critiques assez vives. Un poëte[1] nommé Bechar ben Bourd osa aiguiser contre lui l'épigramme suivante :

Enfants d'Omeyyah, sortez de votre longue léthargie : l'autorité suprême appartient à Yakoub ben Daoud !

Peuple arabe, c'en est fait du khalifat; cherchez le vicaire du Prophète au milieu des luths et des hautbois !

Ibrahim, confié encore aux soins maternels et élevé dans ce milieu artistique, assistant tout enfant aux fêtes musicales qui égayaient le harem du Khalife, dut y puiser les goûts qui firent plus tard sa réputation. On peut en dire autant de sa sœur *Oleyyah*[2],

[1] L'*Agani* lui a consacré une notice, t. III, p. 19. Selon Ibn el-Athir, l'auteur de ces vers satiriques serait Bechar ben Zeïd. (Ms. 537, fol. 25. Cf. Noël Desvergers, *Arabie*, p. 375.)

[2] عُلَيّة. Elle était fille de Mehdi et d'une esclave nommée *Ueknounah*, célèbre par sa beauté, et qui n'avait pas coûté moins de cent mille dirhems. Oleyyah était pieuse et vivait dans la retraite, où elle cultivait la poésie et le chant; aussi elle refusait de se faire entendre, à moins d'y être contrainte par un ordre formel du Khalife.

« un prodige d'esprit et de talent, une perle rare » dont on eût ignoré à tout jamais la valeur, si la main hardie de l'auteur de l'*Agani* n'avait soulevé un coin du rideau qui nous dérobe la vie intime de l'Orient. L'organisation intérieure de la cour de Mehdi dut singulièrement développer les aptitudes de ses deux enfants et les germes de ce talent qui fit l'admiration de leurs contemporains. « Jamais avant ni après la prédication de l'islam on n'a entendu deux chanteurs comparables à Ibrahim et à sa sœur Oleyyah. » Ce jugement qui se trouve presque à chaque page de l'*Agani* était une sorte de dicton qui courait les rues de Bagdad. Le fils de Mehdi avait d'ailleurs reçu une éducation soignée : son esprit était orné de toutes les connaissances qui constituent le fonds de l'éducation musulmane; l'étude approfondie des poëtes qui précédèrent la prédication de l'islam et de ceux qui illustrèrent les deux premiers siècles de l'hégire, les traditions, la jurisprudence, la dialectique, toutes ces sciences lui étaient familières. Sa mémoire était riche en souvenirs littéraires; il les transmit sous forme de *hadis* à ses deux fils Hibet Allah et Youçouf, et l'au-

Plus âgée de deux ans que son frère Ibrahim, elle épousa, en 172 ou 175, un prince de la maison d'Abbas, Mouça, fils d'Yça, et mourut en 210 à l'âge de cinquante ans. On raconte que Mamoun, jouant avec elle, serra avec trop de force le voile qui lui enveloppait le visage et le cou : elle fut prise de suffocations, puis d'une fièvre ardente, et mourut au bout de quelques jours. Sa notice se trouve dans l'*Agani*, IX, p. 83 à 95. (Voy. aussi Abou'l-Mahasin, I, 205; Abou'l-Féda, *Annales*, II, 148; Kosegarten, *Liber Cantilenarum*, p. 27.)

teur de l'*Agani* leur est redevable d'un grand nombre de renseignements sur les poëtes et les musiciens contemporains des premiers Khalifes. Haroun er-Réchid avait une prédilection marquée pour son jeune frère. Après lui avoir confié le gouvernement de Syrie, il regretta de s'en être séparé, le rappela de Damas, fit avec lui le pèlerinage de la Mecque et lui confia ensuite une fonction honorifique à la cour, pour le retenir auprès de sa personne. Haroun était artiste : les beaux vers de Djérir, d'Abou'l-Atayah, d'Abou Nowas, chantés par la voix splendide de son frère, au son des luths et des hautbois, le jetaient en extase. Mais, quel que fût le charme de ces concerts intimes, il se montrait tellement jaloux de l'honneur de sa famille, si susceptible pour tout ce qui touchait à l'étiquette, qu'il y aurait eu témérité à faire, en sa présence, une simple allusion au talent d'Ibrahim et d'Oleyyah. Tout au plus, et à de rares intervalles, admettait-il ou un fils de Mansour ou Dja'far le Barmécide à cette *musique de chambre*, dans laquelle le prince virtuose surpassait ordinairement les musiciens de profession [1]. Cette sévérité de principes ne doit pas nous étonner chez un prince dont la vie publique fut exempte de tout reproche. En outre, la profession de musicien, abandonnée à des esclaves affranchis, pour la plupart d'origine étrangère, était tenue en médiocre estime par tout bon musulman. Ibn Khaldoun, malgré sa largeur d'esprit, partageait lui-même les préjugés de la

[1] *Agani*, IX, 50 et suiv.

caste des *tolba* contre cet art profane. « Un jour, dit-il dans ses *Prolégomènes*, j'adressais des reproches à un émir de naissance royale sur l'empressement qu'il mettait à apprendre la musique vocale et instrumentale, et je lui disais : Cela n'est pas de votre métier et ne convient pas à votre rang. — Comment ! me répondit-il, ne voyez-vous pas qu'Ibrahim, fils d'El-Mehdi, excellait dans cet art et était le premier chanteur de son temps? — Par Dieu, lui répondis-je, pourquoi ne prenez-vous plutôt pour modèle son père (Mehdi) ou son frère Réchid? Ne voyez-vous pas que cette passion fit déchoir Ibrahim du rang qu'occupait sa famille[1]? »

Nous examinerons plus tard ce qu'il y a de fondé dans cette opinion de l'historien sur la décadence d'Ibrahim. Bornons-nous maintenant à constater l'ancienneté de cet injuste préjugé qui s'est propagé d'âge en âge jusqu'à la fin du XVIII[e] siècle, et qui fit assimiler le divin Mozart au valet de chambre ou au maître d'hôtel de l'archevêque de Saltzbourg[2]. Cependant, malgré les ordres sévères de l'Émir des Croyants, le jeune prince trouva quelquefois l'occasion de prendre son essor et de se faire entendre *incognito* chez quelque riche bourgeois de la bonne ville de Bagdad. C'était d'ailleurs l'âge d'or des aventures romanesques. Les plus grands personnages, le Khalife lui-même, protégés par une

[1] *Prolégomènes*, trad. par M. de Slane, I, p. 39.

[2] Voir, dans la correspondance de Mozart, traduite et publiée par Goschler, la lettre CIII et les suivantes.

djabbé de couleur sombre et dissimulant leurs traits sous le *litham*, rôdaient dans les rues de la grande ville à l'heure où les voleurs et les amoureux étaient seuls éveillés. Maçoudi rapporte tout au long une anecdote de ce genre dont Ibrahim est le narrateur et le héros. La voici avec quelques légères suppressions[1]; nous la donnons non-seulement comme un tableau de genre, comme une fidèle étude de mœurs, mais aussi parce qu'elle se termine moralement par un mariage en bonne forme et que de ce mariage est sorti Hibet Allah, le plus instruit des fils d'Ibrahim, le collaborateur d'Isfahâni pour toute la partie de l'*Agani* qui touche à l'histoire littéraire du IIIe siècle.

« On amena, un jour, devant le Khalife Mamoun quelques individus accusés de professer les doctrines impies de Manès, et d'appartenir à cette secte que les historiens arabes flétrissent du nom de *Zendiks*. Ils proclamèrent fièrement leur croyance, refusèrent de les abjurer et, sur un signe de Mamoun, ils furent immédiatement livrés au bourreau. Un pauvre diable, un parasite (*tofaïl*), que la curiosité ou la gourmandise avait attiré parmi eux tandis qu'on les conduisait chez le prince, allait, en dépit de ses dé-

[1] On trouvera le texte et la traduction littérale de ce morceau dans le tome VI des *Prairies d'or*, chap. CXIV. M. le Dr Perron l'a inséré dans son ouvrage intitulé *Femmes arabes*, etc. p. 512 et suiv. — La différence qu'on remarquera entre la traduction de ce savant et la nôtre, surtout dans les passages poétiques, provient des documents particuliers que nous avons consultés, et dont M. Perron, pour sa part, n'indique pas la provenance.

négations, subir le même sort, lorsque Ibrahim, témoin de cette scène, supplia le prince de surseoir à l'exécution et de vouloir bien écouter le récit d'une aventure où lui-même avait joué le rôle de parasite. Mamoun y consentit, et le prince continua en ces termes : « Je me promenais dans les rues de Bagdad, lorsque je sentis en passant un parfum de cuisine qui chatouilla délicieusement mon odorat. Un tailleur travaillait près de là; je m'arrêtai, lui désignai la maison d'où s'échappait cet appétissant fumet et lui demandai à qui elle appartenait. A un riche marchand de toiles, me répondit-il. — Son nom? — Un tel, fils d'un tel. — Je me retourne, et tandis que j'examine attentivement la maison, je vois une main de femme sortir de l'ouverture pratiquée dans le treillis en bois qui garnissait les fenêtres. Cette main fine et blanche, ce bras gracieusement arrondi, me jettent dans une rêverie qui me fait oublier toutes mes préoccupations culinaires. Après quelques minutes accordées à cette douce contemplation, je demande une seconde fois au tailleur le nom du propriétaire de la maison; il me le répète avec la même obligeance. — Savez-vous, lui dis-je, s'il est bon vivant, et si le *nébid* (vin de dattes) a accès dans sa demeure? — Oui vraiment, me répond cet homme, et aujourd'hui surtout, car il y a grande fête au logis. Mais c'est un personnage prudent, discret, qui ne reçoit que des marchands ses confrères et se divertit en leur compagnie sans le moindre scandale. — Notre con-

versation en était là, lorsque je vis s'avancer deux cavaliers, richement vêtus et d'un extérieur distingué. — Tenez, ajouta le tailleur, voilà justement deux de ses amis, deux convives. — Savez-vous leurs noms? — Le tailleur me les nomme; sans perdre une minute, je pousse mon cheval de leur côté, je les aborde sans le moindre embarras et leur dis : Seigneurs, soyez les bienvenus, arrivez donc, vous êtes attendus avec impatience! — Nous hâtons le pas, et arrivant devant la porte de la maison, j'entre avec eux. Le maître du logis vient au-devant de nous, et persuadé que je lui étais amené par ses amis, il me reçoit à merveille, me comble de prévenances et me fait asseoir à la place d'honneur. — On sert le repas, qui était exquis; j'y fais honneur, bien résolu d'ailleurs à pousser plus loin l'aventure et à pénétrer le mystère de la main charmante dont le souvenir caressait mon imagination. Cependant le festin est terminé, nous faisons les ablutions d'usage, et nous passons dans la grande salle de réception richement décorée. Le maître de la maison, toujours gracieux, vient s'asseoir à mes côtés; le ton de familiarité avec lequel notre conversation se poursuit ne laisse aucun doute dans l'esprit des autres convives : je devais être un des plus anciens et des meilleurs amis de la famille. On apporte la douce liqueur, et tandis que la gaîté circule avec les coupes, une jeune esclave se présente, élancée comme une branche de saule, souple comme le roseau sous les baisers du zéphyr. Elle s'approche, nous salue avec aisance,

s'assied sur les coussins qu'on avait préparés pour elle et, prenant son luth, l'accorde et débute par un prélude qui nous charme; ensuite elle chante ces vers :

Mes yeux ont soupçonné sa présence, et l'incarnat de la pudeur a coloré sa joue. Un regard lancé à la dérobée a suffi pour laisser son empreinte sur ce beau visage.

Ma main a effleuré la sienne, et ce contact l'a fait tressaillir. Sous la pression de ma main, ses doigts ont frémi amoureusement.

« En vérité, Prince des Croyants, le charme de cette poésie, l'expression de cette voix, la douceur de cette musique, tout cela me jetait dans une extase ineffable. Elle reprit son luth et continua :

D'un signe je lui ai demandé : Sais-tu à quel point je t'aime? Et ses yeux m'ont répondu : Je suis fidèle à ton amour.

Le secret de notre amour, je ne l'ai divulgué à personne, et elle aussi, elle l'a caché au plus profond de son cœur.

« Il me semblait que mille flèches pénétraient dans ma chair, je n'étais plus maître de la joie qui débordait de tout mon être; j'allais rompre le silence, lorsqu'elle commença ce troisième chant :

N'est-il pas surprenant que, réunis dans le même lieu, nous ne puissions ni nous isoler, ni parler de notre amour?

Nos yeux peuvent à peine exprimer la passion qui nous torture, le feu qui dévore nos sens.

Nous n'avons pour l'exprimer que le frémissement de nos lèvres, le mouvement de nos sourcils et de nos paupières, et notre cœur qui échange un salut.

« La perfection de ce chant m'inspira un mouvement de jalousie. — Jeune fille, lui dis-je, c'est bien; mais tu pourrais chanter mieux encore. — La chanteuse fit un soubresaut, jeta son luth avec dépit, et se tournant vers son maître : Depuis quand, lui dit-elle, admettez-vous dans votre intimité d'aussi fâcheux convives? — Une expression de gêne et de désappointement se peignait sur tous les visages, je m'aperçus que j'avais été trop loin et qu'il fallait réparer ma faute. Je priai qu'on m'apportât un luth, et après un léger prélude, je chantai les paroles suivantes :

Pourquoi ces demeures restent-elles insensibles à ma douleur? Sont-elles sourdes? Sont-elles ruinées par l'action du temps?

Hélas, non! mais ceux qu'elles abritaient sont partis au déclin du jour. Ô séparation cruelle! Je mourrai, s'ils meurent; s'ils vivent, je vivrai!

« A peine avais-je terminé ma chanson, que la belle esclave vint s'agenouiller à mes pieds, les tint embrassés et me dit : Seigneur, pardonnez-moi, et oubliez la faute dont je viens de me rendre coupable. Dieu m'est témoin que je n'avais jamais entendu chanter avec une telle perfection. — L'assemblée ratifia ces éloges et m'adressa mille félicitations. Les coupes se remplirent de nouveau, la joie devint plus expansive et j'en profitai pour continuer ainsi :

Pour Dieu, maîtresse chérie, dis-moi pourquoi tu ne penses plus à moi, à moi qui verse des larmes de sang?

Je me plains devant Dieu d'une belle qui mesure parcimonieusement ses caresses, lorsque je lui prodigue les miennes. Je lui offre du miel, et en retour elle me présente la coloquinte aux sucs amers!

Je me plains de son éloignement, moi qui veux vivre pour lui prodiguer ma tendresse.

Viens, cruelle, viens contempler la victime que ton amour a sacrifiée; ne m'abandonne pas, ivre, affolé d'amour!

« Cet air fut accueilli avec des applaudissements chaleureux; on ne se lassait pas de m'entendre, de me demander un nouveau morceau. Après avoir pris un peu de repos, je continuai ainsi :

Celui qui t'aime est en proie à de poignantes douleurs. Vois comme son visage est inondé de larmes.

Une de ses mains s'appuie sur son cœur, l'autre se lève suppliante pour demander au ciel la fin de ses souffrances.

Viens voir un pauvre insensé, expirant, dont la main et les yeux peuvent seuls exprimer les derniers désirs.

« L'enthousiasme des convives ne connaissait plus de bornes : c'était de la frénésie, du délire; on but avec plus d'entrain que jamais, et lorsque l'heure du départ arriva, le maître de la maison, qui seul avait conservé tout son sang-froid, fit reconduire ses hôtes jusque chez eux, par ses propres esclaves.

« Nous restâmes seuls avec la chanteuse. Nous vidâmes encore plusieurs coupes, et, après quelques moments de conversation sur différents sujets, mon hôte me conjura de lui dire qui j'étais, en ajoutant qu'il considérait comme perdues pour lui toutes les années passées sans me connaître. Je résistai d'abord;

mais ses instances devinrent si vives que je cédai; et me nommai. Il se leva d'un trait, me baisa au front et s'écria : Comment! un fils de Khalife était chez moi, et je l'ignorais! En vérité, un autre homme pourrait-il posséder tant de talents et de savoir? — Naturellement, il fallut lui dire comment je m'étais trouvé amené chez lui; je fus sincère et le lui racontai en détails, sans oublier la séduisante apparition de la fenêtre. Aussitôt il fit venir ses esclaves, je passai en revue leurs bras et leurs mains : Ce n'est pas cela, m'écriai-je. — Il ne reste plus que ma mère et ma sœur, me dit-il, je vais les faire conduire en votre présence. — Je fus touché de cette preuve de confiance et le priai de commencer par sa sœur. Dès qu'elle fut entrée et m'eut permis de regarder son bras et sa main, je m'écriai : C'est elle, mon cher hôte, c'est elle! — Sans me répondre un mot, il ordonne à ses gens de réunir sur le champ dix habitants du quartier, choisis parmi les notables. Ceux-ci arrivent bientôt; le maître de la maison se fait apporter une somme de vingt mille dirhems en deux groups (*badrah*) et, s'adressant aux nouveaux venus : Voici ma fille, leur dit-il, soyez témoins que je la donne en mariage au seigneur Ibrahim, fils de Mehdi, ici présent; et qu'au lieu et place dudit Ibrahim, je reconnais et constitue à ma sœur une somme de dix mille dirhems, à titre d'apport dotal. — Il remit un des deux groups à sa sœur, distribua l'autre aux dix témoins et les congédia en les remerciant de la façon la plus aimable.

Puis il voulut faire préparer un appartement pour moi et ma jeune épouse; mais je l'en remerciai et le priai de me procurer seulement un palanquin, désirant reconduire ma femme chez moi. Il accueillit ma demande avec son affabilité ordinaire, mit une litière à notre disposition et nous fit suivre d'un trousseau si magnifique que ma maison ne fut pas assez grande pour en contenir toutes les splendeurs. — Prince des Croyants, ma nouvelle épouse m'a rendu le plus heureux des hommes, et c'est elle qui donna le jour à ce jeune homme que vous voyez assis auprès de moi, à mon fils Hibet Allah. »

Maçoudi termine cette amusante historiette en ajoutant que le Khalife Mamoun fut si charmé de ce récit qu'il pardonna au malheureux parasite fourvoyé parmi les *Zendiks*, qu'il se fit présenter le beau-père d'Ibrahim et lui accorda ses grandes et ses petites entrées à la cour.

Le fantasque Mohammed el-Emîn, qui succéda à son père Haroun er-Réchid (193 de l'hégire), traitait les princes de sa famille avec trop peu d'égards, pour qu'il fût possible à Ibrahim de conserver le crédit et les hautes dignités dont il avait joui sous le règne précédent. Que pouvait-il espérer d'un prince énervé par la débauche, qui, dans les circonstances les plus critiques de sa vie, lorsque l'armée de Taher campait sous les murs de Bagdad, ne se préoccupait que de trouver de nouveaux raffinements à ses voluptés? Emîn, par une exception égoïste, admettait, il est vrai, le fils de Mehdi

auprès de lui; il lui avait même assigné un service d'honneur[1] au palais, mais pour mieux le tenir sous sa dépendance, pour exiger de lui ce qu'il aurait à peine osé demander à un musicien du harem. S'il daigne le consulter, c'est seulement pour avoir l'avis d'un artiste expérimenté sur le mérite d'une jeune esclave qui, malgré sa timidité et les hésitations de son chant, laisse déjà deviner un grand talent d'exécution[2]. Il l'oblige à être le commensal habituel de ses orgies; mais, même lorsque le vin a échauffé les têtes, il ne tolère pas le moindre écart de langage, la plus légère contradiction. Une faute de ce genre menace d'avoir des conséquences si graves qu'Ibrahim, pour rentrer en faveur, peut-être pour sauver sa vie, ne trouve de meilleur moyen que de composer une humble requête en vers, de la mettre en musique et de l'apprendre à la plus jolie de ses élèves. Le capricieux despote se laisse attendrir, il pardonne; mais c'est pour faire subir à sa victime résignée de plus cruelles humiliations[3]. Un soir, il l'envoie chercher en même temps que l'excellent chanteur et compositeur *Moukharik*. Les deux

[1] *Agani*, IX, 56.

[2] *Agani*, XVIII, 181. Il s'agit de la chanteuse Ouraïb, عريب, qui fit plus tard les délices de la cour de Mamoun et dut à la faveur que lui témoigna le Khalife le surnom de *Mamounyah*. Elle partagea avec une autre chanteuse, nommée *Charyah*, l'admiration de ses contemporains. La rivalité de ces femmes divisa en deux factions les dilettanti de Bagdad, et provoqua une lutte passionnée dont Ibn el-Moutazz avait écrit les principaux incidents. (Cf. Kosegarten, *Lib. Cantil.* 28.)

[3] *Agani*, ibid.

…istes accourent, ils trouvent le maître *chevauchant* dans une salle de son palais, une sorte de manége brillamment éclairé autour duquel il tourne rapidement, au son d'une éclatante fanfare. Il leur ordonne de doubler avec la voix la partie aiguë exécutée par les trompettes et les hautbois[1], et il continue ainsi ses exercices de voltige, pendant toute la nuit, sans tenir compte des efforts des deux chanteurs, ni de la fatigue que leur larynx dut en ressentir.

Emîn conserva cette frivolité de goûts, cette insouciance de caractère jusque dans les circonstances périlleuses qui signalèrent les derniers jours de son règne. Lorsque les deux généraux de Mamoun assiégeaient Bagdad, lorsque, maîtres du quartier oriental de cette ville, ils menaçaient l'autre rive où le malheureux prince s'était réfugié entouré de ses eunuques tremblants, les fêtes, les concerts faisaient encore entendre leur note joyeuse, au milieu des

[1] *Agani*, XVI, 138. Au lieu de *Sournay*, véritable nom de cet instrument, le texte imprimé porte fautivement *Sournab*. (Voy. Kosegarten, *loc. cit.* 101; Kiesewetter, *Die Musik der Araber*, p. 92.) Le passage suivant des *Prolégomènes* nous explique le singulier divertissement dont il est parlé ici : «On mettait, à cette époque, tant de recherche dans les jeux et les divertissements, qu'on inventa tout un attirail de danse, tel que vêtements, baguettes et chansons composées exprès pour régler les mouvements des danseurs. On y employa aussi des choses appelées *kerredj*. Ce sont des figures de bois représentant des chevaux harnachés, que les danseuses suspendaient à leurs gilets. Elles s'en revêtaient pour représenter des cavaliers qui couraient à l'attaque, qui battaient en retraite et qui combattaient ensemble..... Toutes ces choses étaient très-communes à Baghdad et dans les villes de l'Irac.» (Trad. de M. de Slane, 2e partie, p. 421.)

gémissements d'une population décimée par la guerre et la faim. Cependant, quelques jours avant la catastrophe qui termina sa vie, le hasard ou une entente secrète dans l'entourage du prince l'avertit du danger qui le menaçait. Ibrahim, témoin de cette scène d'une couleur saisissante, la racontait plus tard à son fils Hibet Allah dans les termes suivants : « Le Khalife Mohammed el-Emîn, pendant qu'il était assiégé, me fit appeler en sa présence; je le trouvai assis sous son *tharoumah* (on appelait ainsi, dit Maçoudi[1], un pavillon ou baldaquin en bois de sandal et d'aloès couvert de riches étoffes et de tapis moelleux); près de lui se tenait son oncle Suleïman, fils de Mansour. Devant eux était une table couverte d'amphores où le vin pétillait. Le prince me tendit une coupe, me fit asseoir en face de Suleïman et nous dit : « Les nouvelles les plus tristes me sont parvenues : Taher occupe Nahrawân; la trahison nous a privés de nos meilleures troupes, l'horizon est chargé de sombres nuages. Aussi je vous

[1] Ce récit est dû à Maçoudi (*Prairies d'or,* t. VI, chap. CXIII). El-Macin a donné la même anecdote avec des détails et des vers tout à fait différents de ceux qui se lisent dans Maçoudi; M. Noël Desvergers l'a citée dans son *Arabie,* p. 413. Sur les circonstances dramatiques du siége de Bagdad et du meurtre d'Emîn, on peut consulter Weil, *Gesch. der Khal.* II, 186 et suiv. Quant au mot *tharoumah*, il est d'origine persane (cf. *Mouarrab*, p. 102) et désignait primitivement une cabane en planches et en feutre, l'*oba* des Tartares. Plus tard, il fut pris dans le sens de toiture, coupole, etc. de là l'expression *tharami firouzè*, pour dire le ciel, la voûte azurée. L'auteur du *Bourhani kati'* ajoute que la prononciation vulgaire en Perse est *dirim.*

ai fait venir l'un et l'autre pour chercher dans votre conversation l'oubli de mes maux. » Nous réussîmes en effet à chasser les soucis qui pesaient sur son âme; le sourire revint sur ses lèvres. Il fit alors appeler une esclave nommée *Zou'f* (*faiblesse*), nom qui me parut de mauvais augure, et il lui ordonna de chanter. La jeune fille prit son luth et commença ainsi :

Sur ma vie, Kouleïb comptait plus d'alliés, sa prudence était plus grande que la tienne, et cependant voilà son cadavre souillé de sang!

« Le Khalife fut saisi de funestes pressentiments, il imposa silence à la chanteuse et retomba dans ses rêveries mélancoliques. Cependant nos consolations, le ton enjoué de notre conversation finirent par le dérider; il fit signe à l'esclave de continuer; elle chanta ce vers :

Ils l'ont tué pour usurper son trône : c'est ainsi que Chosroês succomba jadis aux pièges de ses Merzebans.

« Tais-toi, chanteuse funeste! » s'écria Emîn. L'application de ce vers aux dangers de sa situation était si facile à faire, l'allusion en était si transparente que le prince devint plus sombre que jamais. Nous fîmes des efforts inouïs pour l'arracher à ses pensées lugubres. Enfin il céda, vida sa coupe d'un trait et dit à la musicienne de reprendre son chant. Voici l'air qu'elle lui fit entendre :

Il semble qu'on ne voit plus un visage ami entre *El-Ha-*

djoun et *Safa*[1], il semble que les douces causeries du soir aient cessé à la Mecque.

Hélas, ce n'est que trop vrai, les caprices de la fortune, les rigueurs de la destinée nous ont chassés de notre patrie!

« Éloigne-toi et sois maudite de Dieu! » s'écria Emîn plus alarmé que jamais. Il y avait devant lui une coupe en cristal d'un travail précieux; la jeune chanteuse effrayée se leva avec tant de précipitation qu'elle la renversa; le vin se répandit sur les tapis. « Ibrahim, me dit le prince avec tristesse, tu as entendu ce que chantait cette femme, tu vois ce qu'elle a fait de cette coupe, puis-je douter encore du sort qui m'est réservé? » Je ne sus lui répondre que par les félicitations d'usage : « Que Dieu vous accorde une longue existence! Qu'il affermisse votre trône et anéantisse vos ennemis! » Cette scène se passait sur les bords du Tigre, dans le château de *Khould*[2]; la nuit était splendide et la lune brillait de

[1] Deux collines situées, la première à l'occident, l'autre à l'orient de la Mecque; Safa est particulièrement le point culminant du mont Abou Kobaïs. (Voy. Yakout. *s. verbo.*) Ces vers ont pour auteur Moudad, fils d'Amr, poëte de la tribu des Djorhomites, qui les composa lorsque cette tribu fut expulsée de son territoire par les Benou-Kodaah. Les variantes citées ici par Maçoudi, d'après une tradition un peu différente, se trouvent dans le t. V de notre édition, p. 431.

[2] Ou le *Paradis*, château de plaisance que le Khalife Mansour, après avoir construit Bagdad, fit élever sur l'emplacement d'un couvent chrétien, l'an 159 de l'hégire. Situé sur une hauteur, il dominait la ville et l'air y était plus salubre. (*Dictionn. de Yakout.*) La fin de ce récit étant un peu écourtée dans les *Prairies d'or*, on a suivi de préférence la version d'El-Macin, *Hist. Sarrac.* p. 165, sauf pour les deux derniers vers, qui ne sont rapportés que par Maçoudi.

tout son éclat. J'avais à peine achevé de parler qu'une voix cria du côté du fleuve : « C'en est fait, votre procès est jugé ! » Le Khalife tressaillit, il me demanda si j'avais entendu : je mentis pour le rassurer et protestai qu'aucun bruit n'avait frappé mon oreille ; mais à peine avions-nous fait quelques pas hors de la salle, qu'une autre voix nous fit entendre distinctement ces vers :

Que rien ne te surprenne désormais, en présence de cet événement inouï,
De cette catastrophe horrible qui te fera frissonner d'épouvante.

« Je me retirai silencieux, et ce fut notre dernière entrevue. »

II.

Son usurpation. — Menées de Fadhl dans le Khoraçân. — Incapacité politique d'Ibrahim. — Défection de ses généraux. — Sa chute.

Mohammed el-Emîn venait d'expirer dans un cachot sous les coups des assassins persans apostés par Taher (Moharrem 198). Bagdad était conquise, la cause de Mamoun semblait triompher partout. Le fils de Mehdi, alors âgé de trente-six ans, était loin de s'attendre au rôle brillant qu'un avenir prochain lui réservait. La vie élégante et oisive de grand seigneur, absorbée par l'étude de la poésie et du chant, était une mauvaise initiation à ce rôle, et sans les événements inouïs dont l'Orient musulman fut le théâtre pendant les quatre premières années du

règne de Mamoun, sans les fautes que ce Khalife commit à l'instigation de ses conseillers, jamais sans doute la carrière politique ne se fût ouverte devant Ibrahim. Pour bien comprendre le caractère de la révolution qui le porta sur le trône, il est nécessaire de jeter un coup d'œil sur les événements qui la préparèrent.

Les doctrines politiques et religieuses qui dominaient dans le nord-est de l'empire, et surtout dans le Khoraçân, ce foyer du schiisme, avaient été favorisées par les Abbassides dans le principe, parce qu'elles sapaient les bases de la domination des Omeyyades. Mais leur premier soin, en arrivant au pouvoir, fut d'émousser cette arme dangereuse qui allait se tourner contre eux-mêmes; il fallait avant tout rompre avec des sectaires dont la coopération était un opprobre aux yeux de tout musulman orthodoxe. Abou Moslem, d'abord, puis les Ravendites et d'autres sectes plus éloignées encore du principe de l'islam, avaient été sacrifiés à cette velléité d'affranchissement qui se manifeste dans tous les actes des premiers Khalifes abbassides. Mamoun, au contraire, fut contraint par les exigences de sa lutte avec Emîn de suivre une ligne de conduite différente de celle de ses prédécesseurs; il ne put s'appuyer que sur les éléments d'opposition, sur les antipathies de race et de croyance qui élevaient une barrière entre les provinces orientales et le reste de l'empire. Sa condescendance à l'égard de Taher ben Huçeïn, et surtout des deux fils de Sehl *le Mage*,

n'eut pas d'autre cause. Au premier il avait abandonné la Syrie et la Mésopotamie, préparant ainsi la grandeur d'une famille (les Tahérides) avec laquelle ses héritiers auraient à compter. A Fadhl et à Haçan, fils de Sehl, il avait laissé un pouvoir discrétionnaire sur tous les emplois civils et militaires de ses États. Ce favoritisme souleva l'Irak et l'Égypte sans donner satisfaction aux défenseurs exaltés de la maison d'Ali, ni aux aventuriers qui abritaient leur ambition derrière cette cause sacrée. C'est ainsi qu'un voleur de grand chemin, Abou Seraya, parvenu à force d'audace au grade de chef d'armée, avait mis son épée au service de deux descendants directs d'Ali, s'était emparé de Koufah, puis de Basrah, et n'avait succombé devant les forces supérieures commandées par Horthomah que grâce à la trahison de ses propres soldats (199-200 de l'hégire).

Presque en même temps, le drapeau vert des Alides se dressait dans le sud de l'Arabie. Ibrahim ben Mouça (ben Djâfar ben Mohammed), que ses cruautés avaient fait surnommer « l'égorgeur » (*Djezzar*), chassait de Sanaa le gouverneur nommé par le Khalife, soumettait le Yémen et noyait l'insurrection dans le sang. L'anarchie désolait Bagdad, et de la capitale elle menaçait tous les points du royaume. Ce fut alors que Fadhl ben Sehl, le général-ministre (*dou'l-riasetein*, comme le nommaient ses contemporains), essaya d'affermir son crédit déjà chancelant, en compromettant son maître par un coup d'État qui pouvait avoir pour conséquence la ruine

de la famille d'Abbas et du parti orthodoxe. Il lui persuada que ces troubles avaient leur source dans la popularité universelle qui entourait le nom d'Ali; que le seul moyen d'étouffer la guerre civile était de reconnaître les droits de cette famille en choisissant parmi ses membres son gendre et son héritier présomptif. Mamoun n'osa point s'y refuser; mais du moins sa faiblesse ne fut pas imprévoyante, et, en portant son choix sur Ali (fils de Mouça) *er-Riza*, sur un homme dont le caractère modeste et dénué d'ambition ne lui inspirait aucun ombrage, il laissait une porte ouverte aux rétractations de l'avenir. En conséquence, il maria sa fille Oumm-Habibah à l'imam Riza, le proclama publiquement héritier du trône et ordonna que la couleur verte, symbole du schiisme, remplacerait la couleur noire par laquelle se distinguaient les Abbassides et leurs partisans. Cette tentative de conciliation par la réunion des deux branches rivales était-elle sincère chez le Khalife? La suite de ses actes permet d'en douter. C'était plutôt une concession aux périls de la situation qu'une mesure radicale qui, d'ailleurs, venait trop tardivement pour être durable. Une réconciliation de ce genre réalisée soixante ans plus tôt par Saffah ou par Mansour n'eût pas rencontré de répugnances invincibles; mais sous Mamoun, après tant de persécutions, lorsque tant de souvenirs sanglants se dressaient entre les deux partis, l'œuvre de paix devenait une entreprise impossible. Abdiquer le pouvoir aux mains de leurs ennemis, c'était le sui-

cide; les Abbassides le comprenaient bien, et ils se sentaient assez nombreux[1] pour continuer la lutte, assez forts pour combattre avec des armes mondaines la supériorité religieuse et presque mystique de leurs adversaires. Tout ce qu'il y avait de chefs influents, de généraux habiles, faisaient cause commune avec eux, parce qu'ils redoutaient comme eux les représailles de la *terreur verte*. La Syrie et Basrah tenaient encore pour le parti d'Osman; le nom d'Ali n'avait jamais réveillé d'échos dans Bagdad, qui devait son origine à la famille régnante. En Mésopotamie, la grande tribu de Rébya'h repoussait tout système fondé sur un principe monarchique et autoritaire, à plus forte raison le pontife-roi, l'*imam*, incarnation du dogme schiite. Tous ces motifs, on le voit, auraient rendu impossible l'exécution de ce plan, lors même qu'il n'eût pas été conçu par un musulman de fraîche date, par le fils ou le petit-fils d'un Guèbre[2]. Telles étaient les dispositions du peuple et de l'armée, lorsque, le 2 du mois de Ramadan 201, Yça ben Mohammed (ben Abi Khaled), gouverneur de Bagdad au nom de Mamoun, reçut une dépêche de Haçan ben Sehl par laquelle ce mi-

[1] Au point de vue statistique, ils étaient numériquement inférieurs. Un recensement fait par ordre de Mamoun donna un chiffre de trente-trois mille âmes, y compris les femmes, les enfants et les affranchis. Ibn Khaldoun, citant inexactement Maçoudi, dit seulement trente mille, et il ajoute que Mamoun, pour détourner les soupçons, avait manifesté le projet d'accorder des pensions à tous les membres de cette famille. (Cf. *Prolégomènes*, I, 356.)

[2] Voy. Weil, *loc. laud.* 214 et suiv.

nistre l'instruisait de la nomination de l'imam Riza comme héritier de la couronne et l'invitait à le faire reconnaître en cette qualité[1]. La plus vive opposition se manifesta dans l'armée. « C'est encore une ruse du fils de Sehl, disaient les officiers; il veut ainsi attirer à lui les partisans des Alides. Mais nous ne pouvons permettre que cette famille arrive au pouvoir, car pas un de nous ne saurait se soustraire à ses vengeances. Nous sommes les anciens serviteurs de Mansour, de Mehdi et de Réchid, et nous n'aurons jamais qu'un Abbasside pour maître. Mamoun est un bâtard; sinon, aurait-il songé à dépouiller ses héritiers légitimes? Puisqu'il proclame leur déchéance, c'est à nous de les défendre et de lui choisir un successeur parmi les fils d'Abbas[2]. » Leur choix se porta d'abord sur Mansour ben Mehdi; ce prince, qui se trouvait dans la petite ville de Kalwada, fut un des premiers à protester contre la détermination du Khalife; il vint en toute hâte à Bagdad et consentit à prendre le titre de vice-roi ou *Naïb*. Mais quand la déchéance de Mamoun fut sérieusement discutée, Mansour, soit par timidité, soit par scrupule de conscience, refusa de se prêter à ce qu'il considérait comme une usurpation; les mécontents se tournèrent alors du côté de son frère Ibrahim, plus jeune que lui de quelques an-

[1] Ibn el-Athir, suppl. arabe 740, t. IV, fol. 190 v°. Abou'l-Mahasin ajoute que Mamoun prononça en même temps la déchéance de son frère Kaçem, fils de Haroun er-Réchid. (*Nudjoum*, I, 578.)

[2] Tabari, traduction turque, p. 189.

nés[1]. Le vendredi 27 de Dou'l-Hiddjeh 201 fut le jour désigné pour sa proclamation; mais une opposition assez vive se manifesta dans la grande mosquée de Bagdad, au moment où il allait monter en chaire pour prononcer la *Khotbah* et recevoir le serment d'investiture. Le parti des modérés lui disait : «Nous ne voulons pas que le khalifat sorte maintenant des mains de Mamoun; commencez donc par son nom, puisqu'il est le prince régnant, et vous y joindrez le vôtre comme son successeur élu par nous; c'est à cette condition que nous vous promettons notre appui contre les intrigues des Alides.» L'autre faction demandant à grands cris la déchéance de Mamoun et la nomination immédiate du fils de Mehdi, il fut impossible de prendre une résolution définitive ce jour-là; il fut même impossible, tant le tumulte était grand, de réciter la prière publique, et après une oraison de cinq *raka'ts* que les rigides observateurs de la loi accomplirent isolément, on se sépara sans conclure. Le débat se prolongea pendant une semaine. Enfin les plus ardents promoteurs de la déchéance, Sindi, Salih (surnommé *Sahib-Moçalla*), Noçaïr el-Waçif firent cesser les hésitations du tiers parti, et le vendredi suivant, 5 Moharrem 202 (24 juillet 817), Ibrahim fut salué Khalife dans la mosquée cathédrale, à la suite de la prière publique où son nom seul fut prononcé.

[1] *Nudjoum*, I, 579; Abou'l-Féda, II, 114; Weil, II, 219 et suiv.

La prestation de serment dura trois jours, et on lui décerna le titre de *Mubarek* « le béni[1]. »

Deux mois ne s'étaient pas écoulés que de graves embarras financiers se révélaient. Les troupes n'étaient plus payées, elles réclamaient un arriéré considérable; le nouveau Khalife épuisa sa fortune particulière pour faire cesser les murmures : chaque soldat toucha une somme de 200 dirhems; plusieurs officiers reçurent des délégations sur les récoltes du Sawad; ils se répandirent dans les campagnes, coupèrent les moissons, pillèrent les villages et affaiblirent, dès le début, la cause de celui qu'ils venaient de proclamer. Un passage du *Livre des Chansons*[2] prouve combien la situation était grave et quelle était l'insolence de ces mercenaires. « Lorsque Ibrahim fut élu à Bagdad, les Arabes (nomades) du Sawad et les esclaves fugitifs vinrent s'enrôler par milliers sous ses drapeaux; dans l'impossibilité où

[1] Et aussi de l'*Illuminateur,* المنير, au dire d'Abou'l-Mahasin, *loc. cit.* I, 671. Selon Ibn el-Athir, il y aurait eu deux proclamations : la première d'un caractère privé, le 1er jour de Moharrem, et l'élection publique. (Cf. Weil, II, 220, note.) Il est présumable qu'il n'y eut pas de monnaie frappée en son nom : aucun historien ne dit qu'Ibrahim ait usurpé cette seconde prérogative de la royauté. Ni la riche collection de la Bibliothèque impériale de Paris, ni les catalogues des autres cabinets ne renferment de pièces à son effigie. M. Tornberg qui, dans le dernier numéro du journal de la Société orientale allemande, signale quelques types de ce qu'il appelle les *monnaies révolutionnaires* musulmanes, n'a pas été plus heureux que nous dans ses recherches : en revanche il a trouvé un dirhem à l'effigie de l'imam Riza dont le rôle politique fut plus effacé que celui d'Ibn Mehdi. Cf. *Zeitschr. d. Deut. morg. Gesell.* t. XXII, p. 700.

[2] *Agani*, XVIII, 43.

il se trouvait de les payer, il demandait sans cesse de nouveaux délais. Un jour que leurs manifestations prenaient un caractère plus sérieux, un des principaux officiers du palais vint leur déclarer que le trésor était à sec. Alors un des plus mutins de la bande se leva et dit : « Qu'on nous amène notre Khalife, nous voulons le voir. Il ne peut nous payer, soit; mais puisqu'il est si bon chanteur, il nous fera entendre, en guise de solde, trois chansons pour les troupes de la rive droite, et trois chansons pour celles de la rive gauche de Bagdad[1]. »

Cependant il fallait songer à faire reconnaître le nouvel ordre de choses dans les principales villes de l'Irak. Le résistance de Basrah ne pouvait être bien sérieuse; dans toutes les insurrections qui ensanglantèrent la Mésopotamie, cette ville avait joué un rôle effacé; néanmoins ses sympathies étaient loin de se déclarer en faveur d'Ibrahim. La nomination de l'imam Riza y avait, il est vrai, rencontré une réprobation unanime, mais l'arrivée d'un corps d'armée détaché du quartier général de Haçan ben Sehl fit taire les murmures du peuple; le gouverneur Isma'il ben Dja'far, qui s'était mis à la tête des mécontents, se laissa destituer et conduire prisonnier dans le Khoraçân sans que la moindre tentative fût faite pour le délivrer[2]. En revanche Koufah, où la cause

[1] On trouvera plus loin quelques vers où le poëte *Di'bil*, ennemi déclaré d'Ibrahim, fait allusion à cette provocation insolente. La pénurie du nouveau Khalife est encore attestée par une anecdote rapportée ci-dessous, p. 287.

[2] *Nudjoum*, I, 578 ; voyez aussi *Bayan*, I, 83.

des Alides avait eu de tous temps d'ardents défenseurs, devait être le centre des opérations militaires qui allaient suivre l'usurpation. Ibrahim laissa à Abbas, fils de Hadi, le gouvernement du quartier occidental de Bagdad, à son neveu Abou Ishak[1] le quartier oriental, puis il alla camper dans la plaine de Médaïn (Ctésiphon). Presque aussitôt une petite révolte, indice des désordres plus sérieux qui se préparaient, éclata dans le Sawad. Un homme auquel Tabari donne le nom de Kharidjite, et qui, selon Ibn el-Athir, appartenait à la secte des Haraurites, réunissant un parti de mécontents, s'empara des districts de Nehr-bouk et Radanaïn. Abou Ishak sortit

[1] Ce prince, qui régna sous le nom de *Mou'taçem*, avait travaillé activement à la nomination d'Ibrahim. Ta'lebi rapporte dans son *Lataïf* (p. 80) un trait caractéristique des mœurs orientales et qui a dû se renouveler souvent dans ces contrées livrées à de perpétuels changements. « Lorsque le peuple de Bagdad élut Ibrahim, au nombre des Abbassides qui vinrent le saluer se trouvait Abou Ishak Mou'taçem. Après avoir baisé l'étrier royal, il présenta son fils Haroun auquel le nouveau Khalife fit un cadeau de dix mille dirhems. Longtemps après, lorsque Mou'taçem, au retour de son expédition dans le pays des Grecs, fut salué Khalife, Ibrahim vint lui présenter son hommage, il était accompagné de son fils aîné Hibet Allah. Le Khalife, qui n'avait pas oublié le présent fait dans des circonstances semblables à son propre fils, ordonna qu'une somme de dix mille dirhems serait remise à Hibet Allah. Mais un de ses courtisans, Ali ben Djoneïd, auquel il racontait cette aventure, lui dit : « Lorsque Ibrahim fit ce cadeau à votre fils, il ne possédait que la ville de Bagdad; mais ne devez-vous pas vous montrer plus généreux vous, sire, qui tenez le monde entier sous votre domination ? » Le prince sentit la justesse de cette observation et, au lieu de dix mille dirhems, il lui fit donner dix mille dinars. » Le même récit, moins circonstancié, se lit dans le *Kitab el-Anba'* d'Ymrani, manuscrit de la bibliothèque de Leyde, fol. 86.

de Bagdad pour réprimer cette insurrection; mais la fortune le trahit, et dans une première rencontre il ne dut la vie qu'au dévouement d'un page nommé *Achinas*. Il rentra dans la capitale affaibli par des pertes considérables, et ce ne fut que plus tard qu'un autre général, Gassan ben Feredj, défit ce chef de bande près de Djaloula et envoya sa tête à Ibrahim. Voilà pourquoi certains historiens ont rapporté cet événement à l'an 203, comme l'atteste Ibn el-Athir; mais cet écrivain et Tabari le mentionnent immédiatement après la nomination d'Ibrahim.

Il était urgent d'assurer la pacification du Sawad en se rendant maître de Koufah. Une forteresse importante s'élevait sur les bords du canal de Sarsar[1] et défendait les abords de cette ville : c'était le château d'Ibn Hobeïrah. Homeïd, que le fils de Sehl avait envoyé dans le Sawad pour s'opposer aux progrès de l'ennemi, occupait cette position formidable. La trahison de ses officiers, tels que Sa'ïd ben Sadjour, Abou'l-Bath, Gassan ben Feredj, Mohammed l'*Africain*, etc. l'obligea de l'abandonner. Mécontents de leur chef, ils avaient écrit à Haçan ben Sehl pour l'informer que leur général s'entendait avec Ibrahim, et ils avaient proposé sous main à ce dernier de lui ouvrir les portes de la forteresse. Haçan, abusé par cette dénonciation, manda sur-le-champ Homeïd en sa présence pour exiger de lui des garanties sérieuses avant de le renvoyer à la tête de son armée. Homeïd, convaincu que la trahison n'attendait que son éloi-

[1] Chems ed-din Dimichki, p. 93 et 186.

gnement pour éclater au grand jour, essaya d'abord d'éluder l'ordre qu'il venait de recevoir. « Il ne m'est pas permis, écrivait-il à Haçan[1], de m'absenter en ce moment, car le cœur de vos officiers est avec Ibrahim; sitôt que je ne serai plus là, ils concluront une capitulation et se rendront à l'ennemi. » Cette réponse ne fit que redoubler la méfiance de Haçan, et il donna à son lieutenant l'ordre formel de se rendre au quartier général. Homeïd n'osa pas persévérer dans sa résistance, il délégua le commandement à Sa'ïd ben Djasour, laissa son propre fils Ali et son harem dans la place, et s'éloigna. Dès le lendemain, Yça ben Mohammed, le général auquel Ibrahim ben Mehdi avait confié le commandement supérieur de son armée, envahissait le château et s'emparait de deux cents bourses d'argent que Homeïd y avait laissées ; cependant Ali, le fils de ce dernier, réussit à s'évader avec sa famille et ses équipages (10 de Rébi II, 202). Homeïd, au reçu de ces tristes nouvelles, n'eut pas de peine à convaincre Haçan ben Sehl de la sûreté de ses prévisions ; mais le mal était fait et il fallait songer à prévenir de plus grands dangers. Il courut à Koufah avant l'arrivée de l'ennemi, y pénétra à la faveur d'un déguisement, désigna pour gouverneur Abbas (ben Mouça ben Dja'far) l'Alévite, en le chargeant de faire reconnaître l'élection de l'imam Riza son frère; il lui laissa un

[1] Tabari, traduction persane, fol. 680 et suiv. Le manuscrit de cet ouvrage dont nous devons la communication à l'obligeance de M. Zotenberg est une des meilleures copies : il porte le n° 166 sup. pers.

subside de cent mille dirhems, lui annonça l'arrivée prochaine d'un renfort, et se sauva cette même nuit en emportant tous ses biens particuliers. Il n'était pas encore rentré au quartier général que l'armée bagdadienne, sous les ordres de Yça, marchant en avant, délogeait un officier de Mamoun, Hakim el-Harethi, des bords de l'Euphrate où il avait été placé en observation, et se dirigeait sur Koufah. Abbas ben Mouça, que Homeïd y avait laissé en qualité de gouverneur, fut bientôt convaincu de la difficulté de ses fonctions. Lorsqu'il voulut exiger le serment du peuple, les Chiites outrés qui formaient la majorité de la ville (*goalat*) lui répondirent : « Si tu agis seulement pour ton frère l'imam Riza, nous sommes avec toi; mais nous ne pouvons reconnaître Mamoun comme Khalife. » Et comme Abbas persistait à exécuter les ordres qu'il avait reçus de Homeïd, le vide se fit autour de lui. Déjà Sa'ïd et Abou'l-Bath campaient avec l'avant-garde des Bagdadiens au village de *Chahi* dans le voisinage de Kadyçyah[1]. Un cousin du gouverneur de Koufah, Ali, fils de ce Mohammed qui, quelques années auparavant, avait été proclamé Khalife à la Mecque, essaya vainement de leur couper le chemin; l'ennemi le culbuta et s'avança jusqu'à Hirah d'où il répandit ses éclaireurs sur la route de Koufah. L'enthousiasme des troupes pour le fils de Mehdi était alors dans toute sa ferveur; elles avaient arboré la cou-

[1] Dictionnaire de Yakout, *s. verbo*.

leur noire et combattaient aux cris de : « Vive Ibrahim, vive Mansour! Mamoun est déchu! »

La prise de Koufah n'était plus douteuse, mais comme elle pouvait exiger de grands sacrifices, les officiers principaux se montrèrent accessibles aux propositions pacifiques que les notables de cette ville leur firent parvenir. La place ouvrirait ses portes à la condition que le gouverneur et ses soldats pourraient en sortir sans être inquiétés. Une émeute populaire faillit tout compromettre; quelques fanatiques du parti des Schiites assaillirent les parlementaires de Bagdad chargés de conclure la capitulation, égorgèrent les uns, repoussèrent les autres au delà des fortifications et livrèrent aux flammes la maison de Yça ben Mouça. Sa'ïd, informé de cette trahison, quitta Hirah et parut sous les murs de Koufah qu'il se disposait à mettre à feu et à sang; mais une députation vint le trouver le soir même de son arrivée, lui représenta que Abbas était resté fidèle aux termes de la convention conclue, qu'il avait failli lui-même être victime de cette sédition, dont les auteurs sortaient de la lie du peuple [1], et ils réussirent à maintenir la capitulation. Dès le lendemain Sa'ïd et Abou'l-Bath occupaient militairement la ville; mais ils y proclamèrent l'*aman* et n'exercè-

[1] Ibn el-Athir emploie l'expression غوغا qui signifie proprement « une nuée de sauterelles ». Maçoudi s'en sert avec la même signification dans un curieux passage des *Prairies*, où il développe à sa manière l'*Odi profanum vulgus* (t. V, p. 87). Chez les Osmanlis ce mot est encore usité avec le sens « d'émeute, de bataille, etc. »

rent aucune représaille. Après quelques essais infructueux pour y établir un gouverneur, Sa'ïd laissa l'autorité à son propre neveu Hawl[1], lequel se maintint jusqu'à l'époque où la ville retomba au pouvoir de Homeïd.

Cependant, sur les ordres venus de Médaïn où le fils de Mehdi s'était établi, le gros de l'armée sous les ordres de Yça continuait d'avancer vers Waçit. Elle s'arrêta près du bourg de *Sayara* (?), et des détachements de cavalerie s'avancèrent jusque sous les murs de la ville et la tinrent bloquée. Haçan ben Sehl y avait concentré ses meilleures troupes; il hésita longtemps à en venir aux mains, sachant que cette affaire serait décisive; il s'y décida enfin. Quatre jours avant la fin de Rédjeb, il vint lui-même attaquer l'armée de Bagdad; après des efforts inouïs de part et d'autre, la fortune se déclara pour Haçan, qui culbuta l'ennemi sur les bords du fleuve, s'empara de tous ses bagages et fit un grand nombre de prisonniers.

La défaite de Waçit inaugura pour Ibrahim une ère de revers qui se termina par son abdication[2]. Les débris de son armée étaient à peine rentrés à Médaïn qu'une nouvelle inquiétante arrivait de Bagdad, où le nouveau Khalife n'avait pas encore osé revenir.

[1] هول. Tous ces détails sont empruntés au *Kamil;* dans Tabari, ou du moins dans les deux versions que nous avons consultées, les mêmes faits sont présentés sans ordre et d'une façon souvent contradictoire. Dans la version turque, Hawl est le frère, dans la version persane, le neveu de Sa'ïd.

[2] Weil, II, 283.

Un homme d'une dévotion exaltée, un certain Sehl ben Salamah, y prêchait depuis quelque temps le retour aux saints préceptes du Koran et de la Sunnet; la foule électrisée par ses exhortations égalitaires le suivait partout en proférant des menaces contre Abou Ishak, le gouverneur de la ville. Le général Yça, depuis la récente défaite de Waçit, était surtout, lui et ses soldats, l'objet des accusations de ce dévot, qui les dénonçait au peuple comme prévaricateurs. Yça vint attaquer l'émeute au cœur même de la ville, la refoula jusqu'aux faubourgs, et là, employant la corruption, il réussit à isoler Sehl de ses partisans. Le 25 Cha'ban 202, des agents en surveillance aux alentours de sa demeure l'arrêtèrent au moment où il rentrait et le conduisirent chez le gouverneur. Abou Ishak exigea du prisonnier une rétractation publique; mais celui-ci répéta devant le peuple ce qu'il avait dit en présence du gouverneur, qu'il appartenait au parti des Abbassides, que sa mission consistait à rappeler les prescriptions trop longtemps méconnues du *livre* et de la *coutume*, enfin qu'il persisterait dans cette voie tant qu'il vivrait [1]. Il fut amené chargé de chaînes en présence d'Ibrahim à Médaïn, tint le même langage et refusa de se rétracter. Ibrahim, touché de tant de magnanimité, ne put se résoudre à prononcer son arrêt de mort; il le fit enfermer en prison et répandit le bruit de son exécution, pour ôter tout prétexte à une nou-

[1] Le même récit se lit dans Ibn Khaldoun, fol. 41. Cf. Weil, II, 222.

velle effervescence. Grâce à la faiblesse du gouverneur qui le représentait à Bagdad, cette sédition n'avait pas duré moins d'une année[1].

Pendant que la guerre civile désolait ainsi la capitale de l'Irak, le Khalife légitime Mamoun était comme gardé à vue dans la ville de Merv, où son ministre Fadhl cherchait à lui dissimuler la gravité de la situation. Ne pouvant lui laisser ignorer entièrement l'usurpation de son oncle Ibrahim, il le représentait comme un *naïb* ou vice-roi chargé par le peuple de gouverner Bagdad jusqu'au retour du Khalife. Ce fut l'imam Riza lui-même qui eut le courage de détromper Mamoun; s'il faut en croire Ibn el-Athir[2], il alla jusqu'à avouer que sa désignation comme héritier du trône était la cause principale de ces discordes. Tabari, au contraire, prétend que Fadhl, après avoir reçu une lettre de son frère Haçan, où celui-ci lui faisait part de ses inquiétudes, en donna communication au Khalife sans cependant lui faire connaître toute la vérité. Mamoun sortit enfin de sa torpeur, il pressa l'imam de lui donner la preuve de ses allégations; Yahia ben Moazz, Abd el-Aziz ben Ymran et d'autres officiers se présentent devant le Khalife, et après avoir obtenu de lui la promesse écrite que leur vie serait garantie contre la vengeance

[1] Le peuple crut longtemps que Sehl était mort; mais Ibn el-Athir, dans un autre passage, nous apprend qu'il se tint caché jusqu'à la fuite d'Ibrahim, et que Mamoun lui rendit la liberté en le comblant de présents. (*Kamil*, fol. 94 v°.)

[2] *Kamil*, fol 193 r°.

de Fadhl, ils lui font voir la situation telle qu'elle était et avec tous ses périls. Ils lui apprennent que le fils de Mehdi n'est pas son lieutenant, mais que le peuple l'a porté au pouvoir en le nommant le *Khalife orthodoxe* par haine de Mamoun, qu'il traite de *Schiite* (Rafedhi); ils lui démontrent que les menées de Fadhl l'ont précipité dans cet abîme; que Horthomah, un des plus fidèles serviteurs de la maison d'Abbas, a péri victime de la basse jalousie de ce ministre; que le seul général capable de conjurer tant de dangers, Taher ben Huçeïn, dégoûté de toutes ces intrigues, vit exilé dans un coin de la ville de Rakkah; enfin que le seul moyen de sauver sa couronne est d'aller à Bagdad, où sa présence découragera les partisans d'Ibrahim et sera saluée par les acclamations du peuple. Dès ce moment, la mort du tout-puissant ministre était décidée; mais Mamoun crut prudent de différer sa vengeance de quelques jours; il fit annoncer son prochain départ pour Bagdad et ordonna à ses troupes de se préparer à cette expédition, en laissant Fadhl à l'écart et sans le consulter sur cet important projet. Le ministre comprit qu'il était trahi par son entourage; il eut l'imprudence de traiter avec brutalité ceux de ses officiers sur qui planaient ses soupçons. Mamoun, tenu au courant de tout ce qui se passait par son sincère conseiller l'imam Riza, voulut, dans un premier mouvement de colère, en finir avec l'insolent ministre; puis réfléchissant que Haçan, s'il pouvait lui attribuer ce meurtre, passerait avec toute l'armée

dans le parti d'Ibrahim, il chargea Riza de calmer le ressentiment des officiers insultés, en leur laissant comprendre qu'ils ne tarderaient pas à être vengés. Le 10 Rédjeb (203 de l'hégire), le Khalife quitta la résidence de Merv et entra dans Serakhs le 1er de Cha'ban. Là il fit venir secrètement quatre aventuriers[1] et leur promit un commandement militaire s'ils pouvaient le délivrer de son ennemi sans attirer les soupçons sur lui-même.

Le plan du prince, comme l'indique Tabari, était celui-ci : le meurtre accompli, se débarrasser aussitôt des assassins afin de laisser croire à Haçan que son frère était mort victime d'une vengeance particulière; choisir pour l'exécution du crime des hommes obscurs, sans parenté ni clientèle, pour que leur condamnation n'excitât aucun mécontentement dans l'armée.

Fadhl s'était adonné de tout temps à l'étude de l'astrologie. Il avait lu dans son propre horoscope que son sang serait versé, un jour, *entre le feu et l'eau*, et ne trouva de meilleur moyen d'interpréter cette prédiction que de se faire saigner étant au bain. Au moment où il se disposait à sortir de l'étuve, les quatre conjurés se ruèrent sur lui, le tuèrent et

[1] Les noms de ces conjurés sont diversement écrits dans les historiens arabes et persans; d'après Ibn el-Athir, ils se nommaient Galib *le Noir*, Constantin *le Grec*, Ferrokh *le Deïlemite*, et Mouaffak *le Slave*. Selon Ibn Khallican, Galib le Noir, surnommé *Sawdi*, était l'oncle maternel de Mamoun (*Vie de Fadhl*, trad. de M. de Slane, II, 475). Abou'l-Mahasin ajoute qu'ils appartenaient tous les quatre à la suite du Khalife (*Nudjoum*, I, 582).

prirent la fuite[1]. Mamoun accourut à pied au lieu où gisait le cadavre, témoigna une vive douleur et prescrivit un deuil de sept jours pendant lesquels il reçut les condoléances de l'armée. Dix mille dinars étaient promis à qui découvrirait les meurtriers; ils furent dénoncés par un certain Abbas de la ville de Dinaver. Mamoun subit leurs reproches avec un sang-froid qui prouvait l'empire qu'il avait sur lui-même. « J'avais prévu, leur dit-il, que vous me rendriez responsable de votre crime, mais Fadhl m'était plus utile que mes bras et mes jambes. Aurais-je été assez fou pour me mutiler de gaîté de cœur? Vous êtes à la fois assassins et calomniateurs et vous méritez deux fois la mort. » Il envoya les têtes des meurtriers à Haçan avec la bague de la victime en signe d'investiture, et se fiança avec Bouran, fille de Haçan.

Tandis que ces événements se passaient dans le Khoraçân, la cause d'Ibrahim allait s'affaiblissant tous les jours. Il était encore cantonné à Médaïn quand un de ses principaux officiers, Mottalib (ben Abd Allah ben Malek), sous un prétexte quelconque, retourne à Bagdad. Là il prêche secrètement en faveur de Mamoun, entraîne dans son parti Mansour ben Mehdi et Khazim ben Khozaïmah, puis se mettant en relation avec l'armée du Khalife, il invite Homeïd et Ali ben Hicham à occuper, l'un le canal de Sarsar, l'autre le district de Nahrawân. Ibrahim est instruit de ces menées; il se rapproche de Bagdad et appelle en conférence ceux qu'il soupçonne de le

[1] Le 2 Cha'ban de l'année 202, selon Ibn Khallican.

trahir. Son frère Mansour ainsi que Khazim parviennent à lui donner le change en protestant de leur dévouement sincère. Mottalib, encouragé par le nombre des affranchis et des clients qui l'entourent, refuse de répondre à l'invitation du prince; Ibrahim livre sa maison aux flammes et au pillage, mais il ne peut se rendre maître de sa personne. Cette tactique était doublement fautive : d'un côté cet acte de violence sans résultat envenimait le ressentiment des Bagdadiens, de l'autre, Homeïd apprenant que Médaïn était abandonné, y installait aussitôt son quartier général et menaçait la capitale (fin de Safer 203).

Cependant Mamoun continuait sa route, et le hasard, si ce n'est un nouveau crime, le débarrassait du plus grand obstacle qui s'opposât à sa restauration. Les Bagdadiens ne voulaient plus d'Ibrahim, mais ils voulaient encore moins de l'imam Riza; la première condition imposée au Khalife en remontant sur le trône eût été de briser le testament fait en faveur du petit-fils d'Ali. Mamoun s'était arrêté quelques jours à Thous (près de la moderne Meched) pour y faire ses dévotions sur la tombe de son père. Riza, qui était friand de raisin, mangea de ce fruit en telle quantité qu'il mourut d'indigestion [1]. Le prince qui venait de se débarrasser d'un ministre

[1] Ibn Khallican, trad. II, 213. Ibn Khaldoun et Ibn el-Athir rejettent l'accusation portée par les Schiites contre Mamoun, qu'ils accusent d'avoir empoisonné l'*imam*. M. Weil penche vers cette dernière opinion, II, 224.

par le poignard, de ses complices par une exécution précédée d'un mensonge impudent, n'aurait pas sans doute reculé devant le poison pour arriver plus rapidement au but; mais en l'absence de témoignages positifs, l'histoire impartiale ne peut charger sa mémoire de ce nouveau crime, pas plus qu'elle ne doit croire à la sincérité des larmes qu'il versa sur la tombe de l'imam.

Toutes les difficultés n'étaient pas encore surmontées. Le fils de Mehdi avait conservé de nombreux adhérents dans le peuple[1], et lorsque Mamoun écrivit aux personnages principaux de Bagdâd pour leur annoncer la mort de Riza, les invitant à rentrer dans le devoir, l'insolence des réponses qui lui furent adressées dut le convaincre de la faute qu'il avait commise en restant depuis cinq années loin du centre réel de son autorité. Toutes les mesures qu'il prenait pour se rendre populaire, telles qu'une diminution d'impôts à Djordjân et à Rey, seraient restées inefficaces sans une circonstance fortuite qui le délivra d'un nouvel ennemi. Haçan ben Sehl n'avait plus de doutes sur le véritable instigateur de la mort de son frère; impatient de se venger, il se disposait à faire cause commune avec Ibrahim en lui livrant les troupes et les trésors qui étaient restés encore entre ses mains, lorsqu'il tomba subitement malade à Waçit. Des accès d'humeur noire firent craindre chez lui un commencement de folie, et ses officiers le placèrent sous la surveillance

[1] Abou'l-Mahasin, *Nudjoum*, I, 584.

de Homeïd jusqu'à l'arrivée de Mamoun. Ce dernier était alors à Hamadân : dissimulant sa joie sous les apparences de la plus vive sollicitude, il chargea son médecin et un de ses serviteurs nommé *Sarradj* d'aller prodiguer leurs soins au malade; mais il ordonnait en secret, au premier d'activer les progrès du mal en ne donnant à Haçan qu'une nourriture fortement animalisée, au second de le retenir prisonnier dans sa chambre, si même sa santé venait à se rétablir [1].

Sur ces entrefaites, la trahison poursuivait son œuvre autour du fils de Mehdi. Il lui avait lui-même fourni des armes en confiant sa défense à un homme tel que Yça ben Mohammed, général habile il est vrai, mais qui, après avoir renié la cause de son premier bienfaiteur Mamoun, ne devait pas reculer devant une autre défection. Aux ordres réitérés d'Ibrahim, qui le pressait de marcher contre Homeïd, il opposait toutes sortes de prétextes, tantôt le mauvais vouloir de ses soldats qui n'étaient plus payés, tantôt la nécessité d'attendre la moisson pour se ravitailler. En même temps il offrait de livrer son maître à Homeïd et fixait le dernier vendredi du mois pour accomplir ce coup de main (Chawal 203) après la prière publique. Ibrahim, averti du complot par Haroun frère de Yça, s'abstint, ce jour-là, de paraître à la mosquée; il fit venir le traître en employant la force, et, peu satisfait de ses vagues excuses, il le fit jeter en prison après lui avoir infligé

[1] Tabari, version persane, fol. 686 v°.

le supplice du fouet. Plusieurs de ses parents et officiers, soupçonnés de complicité, furent traités avec la même rigueur. Un certain Abbas, lieutenant de Yça, qui avait échappé aux recherches, ameuta les troupes et la populace en faveur des prisonniers, chassa les autorités de Bab el-Djisr et de Kerkh, puis, maître de ce quartier, il invita Homeïd à en prendre possession. Dès que ce général fut arrivé près du canal *Sarsar*, Abbas eut une entrevue avec lui, et se chargea de faire déposer l'usurpateur après la prière du vendredi, à la condition qu'une paye de cinquante dirhems par tête serait distribuée aux conjurés. Au jour convenu, Homeïd se rend à Yaçaryah et donne la somme promise; mais les troupes engagées dans le complot réclament un arriéré de solde retenu par Ali ben Hicham; il cède et accorde soixante dirhems. Ici, par un retour de confiance qui paraîtrait impossible ailleurs que dans les annales de l'Orient, Ibrahim remet de nouveau sa défense et le commandement des troupes demeurées fidèles à Yça que l'émeute[1] venait de tirer hors de sa prison. Yça accepte ses propositions malgré les instances de ses amis; mais ses soldats se révoltent et le tiennent prisonnier dans sa demeure.

Un autre ennemi est alors dénoncé, c'est Mottalib

[1] D'après Ibn el-Athir, dont on abrége ici la narration, Ibrahim effrayé fait sortir spontanément de prison Yça et ses complices; il leur rend toutes leurs dignités à la condition qu'ils resteront fidèles à son parti. Mais dans l'*Agani* il est dit positivement que cet officier dut son évasion à ses propres soldats unis aux insurgés. Cette version

(ben Abd Allah ben Malek). Au lieu de le tenir en lieu sûr, le pauvre prince, qui ne sait plus à qui se vouer, lui rend presque aussitôt la liberté (1er Dou'l-Hiddjeh 203). Un mois se passe au milieu de ces hésitations funestes; toutes les villes principales de l'Irak ont été reprises par l'ennemi. Il tente un dernier effort avec une poignée de partisans, sur les bords de la Dyala, mais il est repoussé et rentre presque seul à Bagdad. Là il apprend que ses meilleurs officiers, Sa'ïd ben Sadjour, Abou'l-Bath, etc. sont prêts à livrer sa personne à Ali ben Hicham;

est confirmée par le passage suivant d'une *kaçideh*, composée à cette époque par Ibrahim :

ذهبتُ من الدنيا وقد ذهبت منى
هوى الدهر بى عنها وولّى بها عنّى
فان ابك نفسى ابك نفسًا نفيسةً
وان احتسبها احتسبها على ضنّ
وافلتنى عيسى وكانت خديعة
حللت بها ملكى وفلّت بها سنّى

« Je suis sorti de ce monde et il s'est éloigné de moi. La destinée m'a rejeté de ce monde et l'a repoussé loin de moi.

« En déplorant mon sort, c'est une vie précieuse que je pleure; si je gémis sur elle, elle est bien digne de mes regrets.

« Yça m'est échappé : c'est une trahison qui renverse mon trône et brise ma puissance. »

Plus tard, lorsque gracié par Mamoun il redoutait encore ses vengeances, il chanta devant lui cette même élégie avec un accent si pénétrant que le Khalife, ému jusqu'aux larmes, lui dit : « Cher oncle, ne craignez rien, c'est Dieu qui vous a amnistié. » (*Agani*, IX. 70.)

Homeïd doit entrer le lendemain dans la ville. En présence de cette défection générale, il ne lui reste plus qu'à sauver sa vie, et, dans la nuit du mercredi 17 Dou'l-Hiddjeh [1], il sort de son palais sous un déguisement et disparaît dans les rues tortueuses de Bagdad. Dès le lendemain, Ali entrait triomphalement par la porte du Pont et occupait la mosquée *Kawtar*, tandis que Homeïd faisait fouiller inutilement la demeure abandonnée par le prince.

Ainsi finit cette royauté, née de l'émeute et emportée par l'émeute; elle avait duré un an, onze mois et douze jours. Comme le fait remarquer judicieusement Abou'l-Mahasin, les historiens n'ont pas voulu placer un usurpateur au rang des Khalifes, et sa domination éphémère ne forme qu'un épisode du règne de Mamoun. Ajoutons, comme conclusion du récit qui vient de se dérouler sous nos yeux, qu'Ibrahim n'avait aucune des qualités nécessaires pour se maintenir au rang où la fortune l'avait élevé. Instrument d'une réaction dont le génie astucieux de Mamoun sut triompher, il tomba avec elle. Désormais il ne lui restait plus que la royauté de l'art. Mais avant de l'étudier sous cette physionomie nouvelle, nous devons retracer les principaux incidents de sa vie pendant les vingt années qui suivirent son abdication.

[1] Milieu de juin 819 de l'ère vulgaire. Cette date est donnée aussi par Abou'l-Féda, II, 120, et par Ibn Khallican. Conf. Weil, II, p. 223.

III.

Conjuration en faveur d'Ibrahim. — Il est dénoncé par une esclave. — Mansour lui pardonne, mais le fait surveiller. — Pauvreté d'Ibrahim sous le khalifat de Mou'taçem. — Derniers épisodes historiques. — Sa mort.

Mamoun était rentré dans sa capitale le 14 Safer 204, et l'usurpateur de ses droits ne tombait en son pouvoir qu'au mois de Rébi 1er 210 (septembre 825). Comment Ibrahim parvint-il à se soustraire aux recherches pendant six ans[1]? Comment, réduit à se cacher, tantôt dans les plus pauvres quartiers de la ville, tantôt dans un village des environs, ne fut-il jamais l'objet d'une délation à laquelle une récompense de dix mille dinars était promise? Les chroniques musulmanes ne nous donnent aucun renseignement à cet égard, et nous aurions le droit de conclure que la police était imparfaitement organisée sous le règne du grand Mamoun, si nous ne trouvions à ce fait une explication plus naturelle dans les complications qui absorbèrent ce prince après sa restauration. En présence de dangers aussi sérieux

[1] Tabari ne s'explique pas sur ce laps de temps; mais Ibn el-Athir, Abou'l-Féda (II, 144), Ibn Kotaïbah (*Manuel d'hist.* p. 199) ne laissent aucun doute à cet égard. Mirkhond, il est vrai, raconte que les espions du Khalife furent sans cesse en campagne et qu'ils découvrirent le fugitif dans la nuit du 13 Djemadi 1er de l'année 207 (*Rawzet*, éd. Bombay, III, 195). Une anecdote de l'*Agani*, qui se trouvera citée plus loin, semblerait prouver aussi que l'évasion d'Ibrahim ne dura pas au delà de quatre ans; mais il est plus probable que la capture de ce prince eut lieu seulement après la découverte du complot d'Ibn Aïchah, l'an 210.

que la tentative de révolte de Taher ben Huçeïn dans le Khoraçân, que l'insurrection de Babek dans l'Arménie et le nord de la Perse, la présence, dans la capitale même, d'un rival abandonné des siens, sans ressources, réduit à l'impuissance, n'inspirait au Khalife que de légères appréhensions. Il ne fallut pas moins qu'une tentative de restauration, qu'un complot organisé en faveur du proscrit, pour que Mamoun se décidât à frapper un coup décisif. L'an 210[1], il fut informé que certains personnages importants qui avaient tous favorisé autrefois l'usurpation du fils de Mehdi s'étaient entendus secrètement pour le replacer sur le trône, à la faveur d'une insurrection fomentée par eux. A la tête du complot se trouvait un abbasside, Wahhab ben Ibrahim l'imam, plus connu sous le nom d'*Ibn Aïchah :* de concert avec d'autres conjurés tels que Mohammed ben Ibrahim l'*Africain*, Malek ben Chahy, etc. ils devaient couper le pont du Tigre pour empêcher toute communication avec les renforts nombreux que Nasr ben Cheït ne manquerait pas d'amener à la première nouvelle de l'insurrection. Toutes les mesures étaient prises pour en assurer le succès, et le jour de l'exécution allait être fixé, lorsqu'un affilié, un certain Ymran de Kotrobbol, alla tout révéler au vizir Ahmed ben Abi Khaled. Les conjurés furent arrêtés à domicile, et les principaux quartiers occupés militairement par les soldats de Nasr sans qu'il se manifestât dans le peuple la moindre tenta-

[1] *Kamil*, fol. 199 v°.

tive de désordre. Ibn Aïchah et ses principaux complices furent fouettés et exposés en plein soleil devant le palais pendant trois jours consécutifs, puis jetés en prison. Une tentative d'évasion promptement déjouée hâta leur supplice, ils furent décapités et ensuite pendus au gibet; mais comme Ibn Aïchah appartenait à la famille d'Abbas, on ensevelit son corps au bout de deux jours avec les cérémonies d'usage, dans la *sépulture* réservée aux Koreïchites (*Safer* 210). Les ordres les plus sévères avaient été donnés pour s'emparer à tout prix de la personne d'Ibrahim, et peu de temps après, dans les premiers jours de Rébi' 1er, il tombait au pouvoir des émissaires du Khalife.

Le caractère romanesque de cet événement a séduit l'imagination des conteurs, et il n'est pas surprenant qu'on en trouve cinq ou six relations différentes. Nous donnons la préférence au récit de Tabari, plus complet que celui d'Ibn el-Athir, en y faisant entrer certaines circonstances racontées à l'auteur de l'*Agani*[1] par un noble Khoraçanien, Mohammed ben Amr el-Anbari, témoin des scènes pathétiques qui suivirent la capture d'Ibrahim (*Agani*, IX, 68 et *passim*).

Traqué dans la ville, dont les portes étaient soigneusement gardées, ce prince errait de maison en maison sous différents costumes. Un matin, aux

[1] La relation de l'*Agani* a été reproduite dans ses traits principaux par Ymrani, auteur du *Kitab el-Anba'*, manuscrit arabe de la bibliothèque de Leyde, fol. 75. (Voy. Dozy, *Catalogue*, II, 162.)

premières lueurs du jour, il était sorti vêtu en femme et accompagné de deux suivantes. Les portes du bazar se trouvant encore fermées, les trois inconnues prièrent le gardien de vouloir bien les leur ouvrir. Surpris d'une visite aussi matinale, il leur demande qui elles étaient, où elles allaient. Leurs réponses embarrassées, l'offre que lui fait l'une d'elles d'une magnifique bague en rubis excitent ses soupçons; il les conduit chez le chef du bazar. Aussi peu satisfait de leur interrogatoire, celui-ci écarte le voile des deux suivantes; déjà il portait la main sur leur maîtresse, lorsqu'elles le supplièrent de ne pas chercher à la connaître, en ajoutant que c'était une femme de haut rang qui saurait richement récompenser sa discrétion. Le chef ferme l'oreille à ces insinuations, il insiste; de là, résistance, lutte dans laquelle le voile qui couvrait l'inconnue tombe et laisse voir la magnifique barbe noire et les traits basanés d'Ibrahim. Le gardien conduit sa capture chez le *roub'y*[1] (ou chef de police) du quartier de Bab el-Djisr, celui-ci court chez le gouverneur avec son prisonnier. Mamoun ordonne de le tenir aux arrêts jusqu'au lendemain matin, le laissant exposé aux regards des Hachémites avec son voile autour du cou et sa veste de femme[2]. Placé dans la prison du grand

[1] «Chacune des deux moitiés de Bagdad, ajoute Tabari, la rive orientale et la rive occidentale du Tigre étaient divisées en quartiers, *roub'a*, placés sous la surveillance des *saheb roub'a*, délégués du gouverneur, et qui avaient dans leur juridiction les prévôts de ces quartiers.»

[2] Mirkhond, III, p. 195.

vizir Ahmed ben Abi Khaled, il en est tiré presque aussitôt et confié à la garde de Haçan ben Sehl. Cet ancien favori de Mamoun avait recouvré la raison et aussi les bonnes grâces de son maître; il fut ému au récit des infortunes d'Ibrahim et lui promit d'employer son crédit en sa faveur [1]. Sa fille Bouran, qui allait bientôt devenir l'épouse du Khalife, n'aurait pas été, dit-on, étrangère à ces démarches. La pitié, dans le cœur de Mamoun, était toujours le ré-

[1] D'après une autre version, Ibrahim est mené d'abord chez Abou Ishak Mou'taçem, et comme ce dernier était au palais, un soldat turc nommé *Ferrokh* met le prisonnier en croupe sur son cheval et le conduit au Khalife. Mais la première version est confirmée par le passage suivant de l'*Agani* (IX, 68) : « Un jour Haçan ben Sehl se présenta chez Mamoun, qui le reçut avec affabilité et lui tendit une coupe; ensuite, lui montrant les musiciens rangés autour de lui, il lui demanda lequel il voulait entendre. Ibrahim était du nombre, et ce fut lui que Haçan désigna. Croyant voir dans cette préférence une intention blessante, mais n'osant pas refuser, le fils de Mehdi choisit un air qui commençait par ces mots :

تسمع للحلى وسواسًا اذا انصرفت

« Quand elle s'éloigne, on entend le cliquetis de ses bijoux. . . . . »

« Or le mot *wiswas* (plur. *wasawis*) a aussi le sens de folie, et le chanteur faisait ainsi une allusion maligne à la récente maladie de Haçan. Le Khalife comprit l'insinuation, et s'adressant à son oncle d'un ton irrité, il lui dit : « Tu es le plus ingrat des hommes, si c'est ainsi que tu reconnais les bienfaits de celui à qui tu dois la vie. Ignores-tu que lorsque j'allais prononcer ton arrêt de mort, Haçan m'a arraché une promesse de pardon? Et c'est toi qui maintenant te permets de l'outrager de tes allusions perfides! » Ibrahim, alarmé des suites de cette plaisanterie, jura que tel n'avait pas été son dessein et qu'il s'abstiendrait désormais de la plus légère critique. » Une autre version de cette anecdote est donnée plus loin dans le même volume de l'*Agani*, p. 71.

sultat d'un calcul : en paraissant céder aux prières de sa belle fiancée, il s'épargnait l'impopularité que lui aurait value le meurtre d'un oncle, d'un fils de Khalife. Il était plus habile d'en faire son premier chanteur, le directeur de sa musique; c'est le parti auquel il s'arrêta, mais au moins voulut-il jouir de la honte de son prisonnier. Il le fait venir en présence de toute la cour assemblée dans la grande salle des réceptions. Ibrahim s'avance chargé de chaînes; sur le seuil de la salle, il s'arrête et s'incline en disant : « Prince des Croyants, je vous salue, que Dieu vous accorde sa clémence et ses bénédictions ! » — « Je rejette ton salut, répondit Mamoun, comme Dieu rejettera un excommunié tel que toi ! » — « Doucement, Sire, le souverain pouvoir exclut la haine. La peine de mort n'est-elle pas abolie par la parole de Dieu? (*Koran*, xvii, 35.) N'est-ce pas le pardon qui rapproche de Dieu? (*Ibid.* ii, 238.) Celui qui se laisse séduire par la prospérité tombe dans un abîme. Aujourd'hui Dieu a mis le pardon entre vos mains; quelque grande que soit ma faute, votre clémence est plus grande encore. Si vous me punissez, vous ne serez que juste; si vous me pardonnez, vous serez grand. » Mamoun, baissant la tête, jouait l'émotion et semblait hésiter encore : « Voici, dit-il, deux personnes qui m'engageaient à te condamner, » et il désignait son propre fils Abbas et Mou'taçem. Ibrahim répliqua : « Prince des Croyants, s'il ne s'agit que de l'intérêt de l'État et de la politique, leur conseil est sage, car mon crime est avéré. Mais Dieu

vous a permis d'être clément sans danger, parce qu'il vous a donné une puissance qui défie toute atteinte. » Mamoun, se tournant vers Thoumamah, un de ses familiers, lui dit : « En vérité, il y a des paroles qui sont plus précieuses que les perles, plus puissantes que la magie; » et s'adressant au coupable : « Mon cher oncle, lui dit-il, je prie Dieu de vous pardonner comme je vous pardonne ! » Ensuite il se prosterna du côté de la Kaabah et pria. En se relevant il lui demanda s'il comprenait le motif de cet acte de dévotion. « Sans doute, dit Ibrahim, vous avez remercié le ciel de la victoire qu'il vous a accordée. » — « Non, répondit Mamoun, mais du pardon qu'il m'a inspiré. » Il fit un signe : on emmena Ibrahim, on lui ôta ses chaînes, on l'habilla d'un vêtement magnifique, et quand il reparut devant le Khalife, celui-ci lui donna sa main à baiser en ajoutant : « Mon oncle, à partir de ce jour, vous serez le meilleur de mes amis, le plus intime de mes confidents. » Ibrahim, revêtu d'une *khala't*, fut reconduit chez lui sur un cheval de l'écurie royale, et suivi de douze chameaux chargés des présents que le prince lui donnait pour sceller le pardon. Dès le lendemain il adressait, en signe de remerciement à son bienfaiteur, un riche écran de satin qui renfermait les vers suivants[1] :

[1] Cette pièce renferme dix-sept vers, d'après l'*Agani*, t. IX, p. 60, et vingt-sept, d'après Ibn el-Athir. On en trouve aussi des fragments dans les *Analecta arabica* de M. Humbert, à la suite d'une intéressante anecdote qui sera citée ci-après, et dans la chronique intitulée *Kitab*

يا خير من ذملت به يَمَنِيّةٌ … بعد الرسول لآنسٍ او طامع
وابرّ من عبد الالاه على الهدى … نفسًا واقوله بحقّ صادع
متيقّظاً حذراً وما يخشى العِدَى … نبهانُ من وسنات ليل هاجع
مُلِئتْ قلوب الناس منك مخافةً … وتُظلّ تكلاهم بقلب خاشع
ما اليَنُ العيش الذى بوّيتنى … وطنًا وامرع ربعه للراتع
للصالحات اخًا جُعلتَ وللتقى … وابًا رؤوفًا للفقير القارع
نفسى فداؤك اذ تضلّ معاذرى … والود منك بفضل حلم واسع
املاً لفضلك والفواضل جمّة … رفعَتْ بناءك للمحلّ الرافع
وعفوتَ عمّن لم يكن عن مثله … عفوٌ ولم يشفع اليك بشافع
الّا العلوّ عن العقوبة بعدما … ظفرَت يداك بمستكين خاضع
فرحمتَ اطفالاً كافراخ القطا … وعويل عانسة كقوس النازع
الله يعلم ما اقول فانّها … جهد الالية من حنيف راكع
ما إن عصيتُ والغُواة تقودنى … اسبابها الّا بنيّة طائع
حتى اذا علقَتْ حبائل شقوتى … بردى الى حفر المهالك هائع
لم ادرِ انّ لمثل جرمى غافرًا … فاقمتُ ارقب اىَّ حتف صارعى
ردّ الحياة علىّ بعد ذهابها … ورع الامام القاهر المتواضع
احياك من اولاك اطول مدّة … ورمى عدوّك فى الوتين بقاطع
ان الّذى قسم الفضائل حزّها … فى صلب آدمَ للامام السابع
كم من يدٍ لك لم تحدّثنى بها … نفسى اذا آلت الىّ مطامعى
اعطيتها عفوًا الىّ هنيئةً … وشكرتُ مصطنعا لاكرم صانع

el-Ouyoun, etc. ouvrage fort important dont M. de Goeje nous promet de publier prochainement le texte.

Ô toi qui es, après le Prophète, le meilleur de ceux qu'une chamelle yéménite conduit vers l'homme en proie au désespoir ou aux désirs,

Toi le plus noble des adorateurs de Dieu dans la voie du salut, le plus sincère à proclamer la vérité éclatante,

Tu veilles et tu protéges. Quel ennemi peut-il craindre, l'homme vigilant qui se refuse le doux sommeil des nuits?

Tu remplis les cœurs d'une crainte respectueuse; tu protéges les veuves d'un cœur compatissant.

Que la vie est douce là où tu me donnes une patrie! Quelle herbe épaisse y trouvent les troupeaux (c'est-à-dire que les sujets y sont heureux)!

La vertu et la piété te proclament leur frère; le pauvre délaissé trouve en toi un père plein de tendresse.

Ô toi pour qui je donnerais ma vie, lorsque, embarrassé dans mes excuses, je me réfugie en ta bonté sans limites;

Je n'espère qu'en ta générosité, toi que les plus nobles actions ont élevé au faîte des grandeurs.

Tu as absous un coupable que nul autre n'aurait absous, car il ne pouvait rien invoquer en sa faveur,

Si ce n'est le mépris que t'inspire la vengeance, lorsque ton bras a subjugé un ennemi humilié et tremblant.

Tu as eu pitié de pauvres enfants faibles, comme les petits du *Kata*, d'une jeune fille gémissante que la douleur avait courbée comme un arc [1].

Dieu entend le serment solennel du fidèle qui se prosterne :

Je le jure, lorsque je t'ai trahi, entraîné par les rebelles, mon but était encore de te demeurer soumis.

Alors que, pris dans les filets du crime, je demeurais suspendu sur l'abîme sombre où la mort m'attendait,

[1] Ou d'après la leçon adoptée par M. Humbert : «des gémissements d'une mère dont le cœur est brisé.» Le *kata* est la perdrix grise d'Égypte. (Cf. *Chrest. arabe* de Sacy, 2e édition, t. II, p. 370; Lane, *Introd. aux Mille et une Nuits*, note 30.)

Alors que, sachant mon crime impardonnable, je cherchais à quel genre de supplice j'étais réservé,

Ma vie déjà éteinte s'est ranimée par la pitié d'un *imam* dont la puissance s'humilie devant Dieu.

Puisse Celui qui t'a élu t'accorder une longue existence! Que sa colère pénètre aiguë dans l'âme de tes ennemis!

Ce Dieu distributeur des grandeurs les a réunies dans les flancs d'Adam pour le septième *imam*[1].

Tous ces bienfaits que mon cœur méconnaissait lorsqu'il concentrait ses espérances en lui seul,

Tu me les as prodigués avec le pardon, et c'est au plus noble des bienfaiteurs que ma reconnaissance s'adresse!

Mamoun aimait à faire parade de son humanité; il disait avec emphase: «Je suis si heureux quand je pardonne que je crains bien que ce plaisir ne soit ma seule récompense,» ou bien encore: «Si les hommes savaient le plaisir que j'éprouve à pardonner, ils ne se présenteraient devant moi que chargés de crimes[2]». Au reçu de cette requête poétique, le grand comédien trouva des larmes à répandre; puis il fit appeler le coupable, ordonna à un *ferrach* de lui offrir un coussin[3], et après lui avoir adressé quelques paroles bienveillantes, il termina par cette citation à effet: «Je te dis ce que Joseph disait à

[1] En d'autres termes, pour Mamoun lui-même, le septième Khalife abbasside. Ce vers, qui devait flatter l'oreille du prince avec douceur, semble avoir inspiré plus tard au poëte Di'bil une de ses plus cruelles satires. (Voir ci-après, p. 310.)

[2] *Kitab el-Anba*, ms. de Leyde, fol. 75.

[3] Faveur aussi enviée à la cour de Bagdad que pouvait l'être, à Versailles, le tabouret qui tournait la tête aux duchesses dont Saint-Simon nous raconte les rivalités.

ses frères : Je ne veux point vous faire de reproches aujourd'hui; que Dieu vous pardonne, Dieu le miséricordieux par excellence! » (*Koran*, XII, 92.) Le don d'une robe d'honneur et d'une somme de 10,000 dinars termina leur entrevue.

Ce serait allonger inutilement ce travail que d'y insérer toutes les relations auxquelles la capture de notre héros a donné lieu. Il en est une cependant si populaire, si riche en traits de mœurs, que nous ne pouvons nous dispenser de la faire connaître, en ayant soin toutefois d'éviter les redites. Nous l'empruntons à l'intéressant recueil de textes publiés par M. Humbert sous le titre de *Analecta arabica*[1]. — Bagdad est au pouvoir de l'ennemi; une riche récompense est promise à qui découvrira le fils de Mehdi : éperdu, sans asile, il erre dans les rues de la ville. Nous lui laissons la parole :

[1] On la trouve également dans un conte des *Mille et une Nuits*. Comme elle n'est qu'un hors-d'œuvre du récit principal, M. Lane, dans sa traduction anglaise, *Thousand and one nights* (London, 2ᵉ édit. 1859), l'a placée aux annotations du chapitre XI, p. 298. Le préambule soi-disant historique est lui-même un roman. Il y est dit, par exemple, qu'Ibrahim, après sa révolte, se rendit à Rey où il fut proclamé Khalife; qu'après deux ans de séjour, apprenant que Mamoun se disposait à l'assiéger dans cette ville, il se réfugia à Bagdad, etc. Le texte consulté par M. Lane est assez conforme à celui que M. Humbert a publié; mais il donne un plus grand nombre de vers. Les imitations arabes de ce récit se trouvent dans l'ouvrage de Kalioubi, 112, n° 132, et dans le *Hadikat el-Afrah*, fol. 71 et suiv. Le *Rawzet es-Safa* en donne une traduction persane (édit. de Bombay, t. III, p. 195), si abrégée par Khondémir que plusieurs traits en sont devenus méconnaissables. (Voy. *Habib us-Sier*, édit. de Téhéran, II, section 3, p. 93.)

« J'allai tout droit devant moi, marchant au hasard, et me trouvai dans une ruelle sans issue. Mon embarras était grand : revenir sur mes pas, c'était exciter les soupçons, impossible non plus d'avancer au fond de cette impasse. Que faire? J'aperçois au fond de la ruelle un esclave noir debout sur le seuil de sa porte; je vais droit à lui et lui demande la permission de me reposer un moment dans sa demeure; il y consent et me fait entrer dans une maison fort propre, garnie de nattes, de tapis, de coussins de cuir rangés en bon ordre. Tandis qu'il me précède après avoir fermé la porte sur moi, un soupçon me traverse l'esprit : Cet esclave m'aurait-il reconnu? Séduit par l'appât de la récompense promise, n'ira-t-il point me dénoncer? J'étais sur des charbons ardents. Je me livrais à ces tristes réflexions, lorsqu'il reparut suivi d'un *hammal* chargé de comestibles, d'un chaudron, d'une amphore et de carafes, tout cela neuf, brillant de propreté. Il congédia le porteur, referma la porte et me dit : « Maître, que ma vie soit la rançon de la vôtre! Je suis chirurgien; comme le métier qui me fait vivre doit vous inspirer de la répugnance, voici tout ce qui peut vous être nécessaire; ma main n'a pas touché à ces objets. » Je mourais de faim; je préparai moi-même mon repas, qui me sembla délicieux. Quand je fus rassasié, il me dit : « Seigneur, laissez-moi vous faire goûter d'un vin qui parfume la bouche et dissipe la tristesse. — Soit, répondis-je, je pourrai de la sorte demeurer plus longtemps en ta com-

pagnie. » — Il revint au bout d'un moment en m'apportant un tamis tout neuf et une grande cruche de vin. Rien de tout cela n'avait servi à son usage; je passai moi-même le vin et le versai dans une coupe neuve qu'il mit devant moi avec un vase de porcelaine garni de fruits et de friandises. Alors il me demanda la permission de s'asseoir à une certaine distance de moi et de boire à ma santé du vin qu'il consommait habituellement. Quand nous eûmes vidé quelques coupes, il tira d'une armoire un luth incrusté d'argent, et me le présentant : « Seigneur, me dit-il, il ne m'appartient pas de vous prier de chanter, mais je fais appel à votre bienveillance; si vous daignez vous faire entendre de votre esclave, ce sera une preuve de votre générosité. — D'où sais-tu donc, lui dis-je, que je suis chanteur? — Dieu merci, un artiste aussi célèbre que Monseigneur n'est inconnu à personne. Vous êtes Ibrahim, hier encore notre Khalife, et dont Mamoun a mis la tête à prix pour 10,000 dirhems. » Cette réponse me donna une haute idée de la noblesse de son caractère et de sa générosité. Après avoir accordé le luth, je chantai les vers suivants en souvenir des absents :

Celui qui a guidé vers Joseph les pas de sa famille, qui le glorifia dans le cachot où il gémissait,

Exaucera peut-être les vœux que nous formons et nous réunira. Dieu le Seigneur des mondes est tout-puissant!

« Après avoir donné un libre cours à la joie que lui inspirait mon chant, il reprit : « Maître, daigne-

riez-vous entendre une improvisation, quoique je ne sois point musicien[1]? — Ce serait, répondis-je, mettre le comble à cette charmante réception.» Il prit le luth et chanta :

Si je me plains à ma maîtresse des lenteurs de la nuit: — Elle est trop courte, me répond-elle.

Je le crois bien, le sommeil qui fuit ma paupière a si vite fermé la sienne.

L'approche de la nuit redoutée des amants me fait soupirer, et elle la salue avec joie.

Las ! si elle ressentait les tourments que j'endure, son désespoir égalerait le mien.

« Cet air me transportait dans un autre monde, il dissipait toutes mes alarmes ; sur mes instances pressantes, il continua ainsi :

Elle nous reproche d'être peu nombreux. — Les hommes généreux se comptent, lui ai-je répliqué.

Qu'importe notre petit nombre si nos clients prospèrent, tandis que ceux des autres tribus végètent ?

Pour nous, la mort n'est pas infamante comme elle l'est pour les *Amir* et les *Seloul*.

Nous l'aimons et notre existence est courte : les lâches seuls vivent longtemps[2].

« En écoutant ce chant, j'éprouvai un plaisir inconnu. Cependant, après tant de libations, le sommeil devenait irrésistible; je m'endormis jusqu'au coucher du soleil. En me réveillant, je me rappelai

[1] Selon Mirkhond, le nègre avoue avoir reçu des leçons de musique d'Ibrahim Moçouli.

[2] Ces vers se trouvent aussi dans le *Hamasa*, p. 50.

le caractère affable de mon hôte, sa délicatesse et son savoir-vivre. Dès que je me fus lavé le visage, j'allai l'éveiller, et lui tendant une bourse pleine d'or, je lui dis : « Reçois mes adieux, il faut que je m'éloigne; mais tu me feras plaisir en acceptant cette bourse et en employant à tes dépenses la somme qu'elle renferme. Si jamais j'échappe aux dangers qui me menacent, j'espère pouvoir t'offrir davantage. » Mais lui, repoussant ma main, me répondit : « Seigneur, s'il y avait des mendiants parmi nous, vous nous mépriseriez. La fortune ne m'a-t-elle pas assez récompensé en conduisant chez moi un hôte de votre mérite? Si vous insistez, je me tue sous vos yeux. » Je serrai dans ma ceinture ma bourse qui était fort lourde, et je me disposai à sortir, lorsqu'il me retint en disant : « Seigneur, où seriez-vous plus en sûreté que dans cette maison? Veuillez donc y demeurer jusqu'à ce que Dieu vous accorde votre délivrance : votre présence n'est pas une gêne pour moi. » Je revins alors sur mes pas et lui tendis une seconde fois ma bourse; mais il refusa net[1]. Je passai encore quelques jours chez lui fort agréablement; cependant, la crainte de lui être à charge me décida à le quitter. Profitant du moment où il était sorti en quête d'un autre asile pour moi, je mis des bottines, m'enveloppai dans un voile de femme et m'éloignai de sa maison. A peine dans la rue, je retombai dans toutes mes perplexités : je me dirigeai vers le pont (qui sépare Bagdad en

[1] Mirkhond et son abréviateur terminent ici leur relation.

deux quartiers), quand un soldat qui avait fait partie de ma suite me reconnut et courut sur moi en criant : « Bonne affaire pour Mamoun ! » Mais je le repoussai avec tant de violence que son cheval culbuta sur le sol fangeux et glissant qui avoisine le fleuve. Les passants s'empressèrent autour du cavalier pour le dégager ; pendant ce temps, je traversai le pont et, hâtant le pas, j'entrai dans une rue voisine. Une femme était sur le seuil de sa porte : « Madame, lui dis-je, vous pouvez sauver la vie à un homme qui court un grand danger. » Elle me dit d'entrer, me conduisit dans une salle basse, étendit un tapis et m'offrit une collation en me donnant l'assurance que personne au monde ne pourrait me découvrir. En ce moment, un coup violent retentit à la porte, elle ouvre et je reconnais mon soldat du pont, mon cavalier désarçonné, la tête fendue, les vêtements tachés de sang ; c'était le mari de cette femme. « Que t'est-il donc arrivé ? » lui dit-elle. — « Hélas, répond le soldat, une occasion superbe ! et elle m'a glissé entre les doigts ! » Il lui raconte ce qui venait de se passer. Elle s'empresse de panser ses plaies et de préparer son lit ; il se couche tout meurtri. Alors revenant vers moi : « C'est vous, me dit-elle, j'en suis certaine, qui êtes la cause de tout cela. » Je l'avouai. « Ne craignez rien, reprend-elle, il ne vous sera fait aucun mal. » Et en effet, elle me garda trois jours chez elle, me combla de prévenances et me dit enfin : « Je ne suis pas rassurée si cet homme (elle parlait de son mari) se doute de votre présence ici ;

s'il vous reconnaît, vous êtes perdu. Cherchez donc un autre refuge et que Dieu vous protége ! » Je la suppliai de me garder jusqu'à la fin du jour, ce à quoi elle consentit. La nuit venue, je repris mon déguisement féminin et me rendis chez une ancienne esclave que j'avais affranchie. A ma vue, cette femme se mit à sangloter en remerciant Dieu de m'avoir tiré de danger, et elle sortit aussitôt. Je n'avais aucun soupçon sur elle, et je présumai qu'elle était allée au bazar acheter de quoi me régaler, lorsque le bruit d'une escorte, le pas des chevaux se firent entendre. C'était Ibrahim Moçouli en personne qui venait m'arrêter sur la dénonciation de cette misérable[1]. On me conduisit chez le Khalife avec mon costume de femme; il fit assembler sa cour et ordonna de m'amener devant lui. Je le saluai dans les termes qu'on emploie en s'adressant aux Khalifes, il ne me rendit pas mon salut et m'accabla de reproches. « Pitié, lui dis-je, vous avez le droit de vous venger, mais le pardon est plus proche de la pitié. (*Koran*, II, 238.) Dieu a voulu que votre clémence fût aussi grande que mon crime est au-dessus de tout autre crime. En me tuant, vous serez juste, en m'absolvant, vous serez généreux[2].

[1] Même détail chez Lane, p. 301. L'intervention d'Ibrahim Moçouli est une pure invention du conteur, suggérée sans doute par le vague souvenir de l'hostilité qui régna entre les deux artistes. Moçouli, d'après les témoignages les plus sûrs, était mort l'an 188, c'est-à-dire vingt-deux ans avant l'arrestation de notre héros. (Cf. Ibn Khallican, trad. I, p. 21.)

[2] Ce passage fait allusion à une phrase historique fort connue.

Mon crime est grand, mais vous êtes plus grand encore.
Usez de votre droit ou bien consultez votre cœur et pardonnez.
Si ma conduite n'est pas celle d'un homme généreux, soyez généreux vous-même (en me pardonnant).

« Le Khalife me regardait fixement, je continuai en ces termes :

Mon crime est atroce, mais vous êtes le père du pardon.
Pardonnez, vous serez bon; condamnez, vous serez juste.

« Mamoun s'attendrissait; son front se déridait et j'y voyais luire une promesse de pardon. Tout son entourage l'engageait à prononcer mon arrêt de mort, seul Ahmed ben Abi Khaled lui dit : « Émir des Croyants, si vous prononcez sa condamnation, plusieurs rois avant vous ont puni un criminel tel que lui; si vous lui pardonnez, on verra pour la première fois un aussi grand roi faire grâce à un aussi

qui se trouve citée entièrement dans les *Prairies d'or*, t. V, p. 414; elle y est attribuée à Khaled, fils de Kasri, qui l'adresse au Khalife Suleïman pour obtenir son pardon. D'autres la mettent dans la bouche de Sa'ïd, fils d'el-Assy, haranguant Mo'awyah. Cette seconde version se lit dans l'*Agani*, IX, 64, avec la remarque suivante : « Mamoun connaissait cette sentence, et il fit remarquer à Ibrahim qu'elle appartenait à un ancien, à un créateur de belles pensées (*fahl*). Ibrahim, à qui la répartie ne faisait jamais défaut, répondit : « C'est vrai, sire, comme il est vrai aussi qu'un sage de la famille d'Omeyyah a pardonné avant vous. Mais combien notre situation est différente! Vous êtes plus noble que Mo'awyah : Sa'ïd était pour ce prince un étranger, et je suis uni à vous par les liens du sang. Enfin, quelle honte si la maison d'Omeyyah se montrait plus généreuse que celle de Hachem! » — Cette réplique, ajoute le narrateur, détruisit les dernières hésitations du Khalife, et il pardonna. »

grand coupable[1]. » Mamoun, la tête baissée, se livrait à ses réflexions, il murmurait en lui-même :

Ma tribu a tué Omaïm, mon frère; mais si je me sers de mon arc, la flèche ricochera sur moi[2].

. . . . « Le Khalife, après m'avoir amnistié, voulut connaître mes aventures. Je lui racontai tout cela en détail; mon histoire chez le chirurgien, chez le soldat et sa femme, enfin la trahison de mon affranchie. Il fit venir ces gens-là en sa présence. Mon ancienne esclave, interrogée sur le motif de sa délation, avoua qu'elle avait été séduite par la promesse de la récompense. Elle n'avait ni enfants ni mari, et la misère ne pouvait être son excuse. Mamoun lui fit donner cent coups de fouet et l'emprisonna pour le reste de ses jours. Le même mobile avait fait agir le soldat, selon son propre aveu; il fut chassé de l'armée et condamné à apprendre le métier de chirurgien[3]. Mais sa femme reçut une récom-

[1] Cette scène est racontée dans les mêmes termes, mais avec plus de détails, dans l'*Agani* (IX, 61). Le Khalife dit à Ahmed : « Je te livre cet homme, puisque tu es son ami. » Ahmed, voulant amener adroitement le prince à la clémence, répond : « Malgré mon amitié pour lui, je parlerai avec franchise, » etc.

[2] Ce vers est cité dans le *Hamasa*, la traduction anglaise ajoute huit autres vers qui ne semblent être qu'une interpolation. Voyez aussi *Nudjoum*, I, 662. Nous supprimons ici des détails qui feraient double emploi avec le récit de l'amnistie, tel qu'il a été donné ci-dessus, p. 253, d'après Tabari.

[3] Métier réputé infâme chez les Musulmans. On voit ici un singulier exemple de justice orientale : le soldat qui, après tout, n'avait obéi qu'à sa consigne, est puni pour ne pas l'avoir fait fléchir devant

pense, et l'intelligence qu'elle avait déployée en cette affaire lui valut un emploi au palais. La magnanimité du chirurgien méritait une rémunération exceptionnelle. Le Khalife le félicita, lui donna un vêtement d'honneur, tous les biens du soldat et une pension de mille dinars dont cet homme, mon bienfaiteur, jouit jusqu'à sa mort. »

Le rôle politique d'Ibrahim était terminé. La clémence ingénieuse du vainqueur le laissait, il est vrai, sur les marchés du trône, mais un luth à la main; il prenait rang parmi les familiers de Mamoun au même titre que Ishak ou Moukharik, les virtuoses de la chambre royale. L'expiation était cruelle, mais à ce prix seulement il lui était permis de vivre; en acceptant publiquement ce nouveau rôle, celui de chanteur de la cour, il signait son abdication. Dans un chapitre intitulé: « Compositions des musiciens et musiciennes appartenant à la famille des Khalifes[1], » Isfahâni s'exprime ainsi: « Le plus célèbre parmi ces

la vertu par excellence, la générosité. Son voisin a trahi le Khalife pour se montrer humain envers un proscrit, il est récompensé. C'est le code du sentiment mis à la place du *Chery'at*.

[1] *Agani*, IX, p. 48. Ibn Khordadbeh, l'auteur d'une géographie statistique qui a été donnée en 1865 dans ce recueil, était amateur de musique, et il paraît qu'il publia aussi une « galerie des Khalifes musiciens »; mais l'*Agani* rejette ses renseignements comme erronés. Les seuls Khalifes qui firent une étude particulière de cet art sont: Omar b. Abd el-Aziz, Wélid II et Wathik-Billah; encore recherchaient-ils pour s'y livrer le mystère du harem, et ne se révélaient qu'à des maîtres dont les conseils leur étaient indispensables, comme Moçouli, son fils Ishak, etc. C'est ce que démontrent un grand nombre d'anecdotes de l'*Agani*, entre autres le curieux passage VIII, p. 162.

princes, le seul qui *se fit connaître manifestement* comme artiste et consacra le reste de sa vie à la musique, sans se cacher ni éviter personne, fut Ibrahim, fils de Mehdi. Dans ses premières années, il est vrai, il ne chanta que secrètement « derrière le rideau, » à moins qu'il ne fût appelé aux réunions intimes de Réchid ou d'Emîn. Mais après avoir obtenu de Mamoun son pardon, on le vit chanter et boire publiquement à la cour de ce Khalife, et sortir à moitié ivre avec les chanteurs du harem royal. Il dut prendre ce parti par la crainte que lui inspirait le ressentiment de Mamoun, lui prouvant ainsi qu'il avait à tout jamais abdiqué ses prétentions au trône et que sa conduite l'en avait exclu. » Ces craintes étaient fondées; Mamoun avait pardonné, mais non oublié. Un usurpateur, même vaincu, est toujours un danger dans une monarchie orientale, le nom qui a servi de mot d'ordre à une première révolte peut être prononcé une seconde fois. Le vizir Mohammed, fils de Mezdad, avait reçu l'ordre d'interdire à Ibrahim toute visite chez les grands comme parmi le peuple; un agent était placé près de lui pour épier sa conduite. La poésie, qui était venue au secours du prince dans les circonstances critiques de sa vie, l'aida encore à se débarrasser de cette surveillance gênante. L'agent mit sous les yeux du ministre une *kaçideh* composée par son prisonnier, dans laquelle se lisaient ces vers :

Ruisseau à la course legère, on a entravé la course, les eaux ne pourront-elles plus s'écouler librement ?

Pauvre oiseau qui voltigeais en liberté, te voilà captif et loin du chemin de la source!

Mamoun eut connaissance de cette improvisation, il fut touché de ces plaintes exprimées d'une façon aussi discrète et se relâcha de ses mesures de rigueur. Il faut reconnaître aussi que l'Argus placé auprès de l'oiseau captif avait été singulièrement choisi; on avait confié une pareille mission à un poëte, à un musicien, Mohammed ben Harit, petit-fils d'un artiste connu sous le nom de *Bechkhaïr,* qui, en son temps, avait joui d'une grande renommée. Mohammed fut bientôt sous le charme : fasciné par l'esprit, par les talents du prince disgrâcié, non-seulement il lui révéla le rôle peu honorable dont il s'était chargé, mais il alla jusqu'à lui montrer et à soumettre à son approbation les rapports qu'il était obligé d'adresser au ministre; en un mot, d'espion il devint élève: il avait déjà un joli talent sur la *maz'afah*[1]; grâce aux leçons d'Ibrahim, il s'exerça au jeu plus difficile du luth (*'oud*), y devint de première force, et enfin il sut inspirer une telle confiance à son maître que ce dernier, qui n'aimait cependant pas à communiquer ses compositions,

[1] La *maz'afah* et le *djenk* tiennent le milieu entre la harpe et la guitare : le manche de ces deux instruments est dépourvu de touches, et chaque note donne un son spécial; il y en a de onze et de douze cordes. (Kosegarten, *op. laud.* p. 110; *Die Musik der Araber,* p. 59 et suiv.) Le fait rapporté ici est tiré de l'*Agani,* IX, 61, et XX, 92. Le musicien dont il est parlé a sa notice particulière dans le même ouvrage.

lui en donna le recueil complet avec autorisation de les enseigner (*idjazeh*).

Même après avoir abandonné ce système d'inquisition, le Khalife ne négligeait aucune occasion de rappeler à son malheureux oncle que la rancune couvait sous le pardon. Tantôt il blessait sa fierté par une répartie cruelle, tantôt il parlait en maître et obtenait par une menace de mort la rétractation de ses croyances dogmatiques les plus intimes. La révolution qui avait porté le fils de Mehdi sur le trône était une protestation de sa famille contre la spoliation de ses droits héréditaires au profit de la postérité d'Ali. On ne pouvait exiger du chef de cette réaction une sympathie bien vive pour le gendre de Mahomet. Ibrahim racontait un jour au Khalife un rêve qu'il avait fait la nuit précédente. Un homme lui était apparu et l'avait accompagné jusqu'à l'entrée d'un pont; là, se faisant connaître: «Je suis Ali, lui avait-il dit, et je passe le premier.» Ibrahim, très-jaloux de ses prérogatives, ... quand il dormait, l'avait arrêté en disant: «Qui vous donne ce droit? Vous devez vos titres à une femme (Fatimah): les nôtres, à nous fils d'Abbas, ne sont-ils pas supérieurs?» — «Je m'attendais, continuait le narrateur, à une réponse éloquente de la part d'un homme dont la parole est citée comme un modèle, et pourtant il ne sut que murmurer les mots *Paix! Paix!*» — «Par Dieu, répliqua le Khalife, jamais réponse n'alla mieux à son adresse. — Comment cela, sire? — Eh oui! il te faisait comprendre de la sorte qu'un

Pauvre oiseau qui voltigeais en liberté, te voilà captif et loin du chemin de la source !

Mamoun eut connaissance de cette improvisation, il fut touché de ces plaintes exprimées d'une façon aussi discrète et se relâcha de ses mesures de rigueur. Il faut reconnaître aussi que l'Argus placé auprès de l'oiseau captif avait été singulièrement choisi; on avait confié une pareille mission à un poëte, à un musicien, Mohammed ben Harit, petit-fils d'un artiste connu sous le nom de *Bechkhaïr,* qui, en son temps, avait joui d'une grande renommée. Mohammed fut bientôt sous le charme : fasciné par l'esprit, par les talents du prince disgrâcié, non-seulement il lui révéla le rôle peu honorable dont il s'était chargé, mais il alla jusqu'à lui montrer et à soumettre à son approbation les rapports qu'il était obligé d'adresser au ministre; en un mot, d'espion il devint élève : il avait déjà un joli talent sur la *maz'afah*[1]; grâce aux leçons d'Ibrahim, il s'exerça au jeu plus difficile du luth (*'oud*), y devint de première force, et enfin il sut inspirer une telle confiance à son maître que ce dernier, qui n'aimait cependant pas à communiquer ses compositions,

[1] La *maz'afah* et le *djenk* tiennent le milieu entre la harpe et la guitare : le manche de ces deux instruments est dépourvu de touches, et chaque note donne un son spécial; il y en a de onze et de douze cordes. (Kosegarten, *op. laud.* p. 110; *Die Musik der Araber,* p. 59 et suiv.) Le fait rapporté ici est tiré de l'*Agani,* IX, 61, et XX, 92. Le musicien dont il est parlé a sa notice particulière dans le même ouvrage.

lui en donna le recueil complet avec autorisation de les enseigner (*idjazeh*).

Même après avoir abandonné ce système d'inquisition, le Khalife ne négligeait aucune occasion de rappeler à son malheureux oncle que la rancune couvait sous le pardon. Tantôt il blessait sa fierté par une répartie cruelle, tantôt il parlait en maître et obtenait par une menace de mort la rétractation de ses croyances dogmatiques les plus intimes. La révolution qui avait porté le fils de Mehdi sur le trône était une protestation de sa famille contre la spoliation de ses droits héréditaires au profit de la postérité d'Ali. On ne pouvait exiger du chef de cette réaction une sympathie bien vive pour le gendre de Mahomet. Ibrahim racontait un jour au Khalife un rêve qu'il avait fait la nuit précédente. Un homme lui était apparu et l'avait accompagné jusqu'à l'entrée d'un pont; là, se faisant connaître: « Je suis Ali, lui avait-il dit, et je passe le premier. » Ibrahim, très-jaloux de ses prérogatives, ... quand il dormait, l'avait arrêté en disant: « Qui vous donne ce droit? Vous devez vos titres à une femme (Fatimah): les nôtres, à nous fils d'Abbas, ne sont-ils pas supérieurs? » — « Je m'attendais, continuait le narrateur, à une réponse éloquente de la part d'un homme dont la parole est citée comme un modèle, et pourtant il ne sut que murmurer les mots *Paix! Paix!* » — « Par Dieu, répliqua le Khalife, jamais réponse n'alla mieux à son adresse. — Comment cela, sire? — Eh oui! il te faisait comprendre de la sorte qu'un

sot ne mérite pas de réponse. Dieu lui-même n'a-t-il pas dit : « Les serviteurs du Miséricordieux sont ceux qui marchent modestement et répondent *Paix* aux ignorants qui leur adressent la parole? » (*Koran*, xxv, 64.) Ibrahim, tout confus, ne sut qu'ajouter : « Sire, je vois que j'aurais mieux fait de ne pas vous conter mon rêve[1]. »

On sait quels troubles suscita dans la dernière période du règne de Mamoun la controverse relative à la nature du Koran : Le livre de Dieu est-il créé ou préexistant à la création? L'opinion de l'école rationaliste adoptée par le Khalife lui eût fait plus d'honneur s'il avait mis moins d'acharnement à extirper, par la main du bourreau, l'opinion de ses adversaires. Tout s'enchaîne dans les doctrines musulmanes comme dans toutes les théologies du monde. Défendre au peuple de croire que le Koran était adéquat à l'essence divine, n'était-ce pas affaiblir cette foi robuste qui valut aux Arabes la conquête de la moitié du globe? N'était-ce pas, en froissant leur conscience religieuse, saper les fondements de leur nationalité? Ibrahim, par droit de naissance et sans doute aussi par conviction, appartenait au vieux parti arabe; ses connaissances juridiques autant que sa qualité de prince le désignaient pour figurer, à côté de Bichr ben Walid, à la tête de ces jurisconsultes qui défendaient l'orthodoxie contre les innovations étrangères. Comme Bichr, il fit partie du grand concile de Bagdad; comme lui, il répondit d'une

[1] *Agani*, IX, 65.

manière évasive au formulaire dressé par le théologien couronné. Mamoun comprenait la liberté de penser à la façon des despotes de tous les temps; il avait son escouade de tortionnaires commandée par Kawthar, comme plus tard Louis XIV eut ses dragons des Cévennes. Pour la seconde fois, Ibrahim se vit sous le coup d'une condamnation capitale, et on peut se demander si Mamoun n'aurait pas, au nom de la philosophie, donné satisfaction à son long ressentiment, lorsque sa mort subite coupa court à la controverse, sinon aux alarmes des dissidents[1].

Son successeur, Mou'taçem, plus ignorant, c'est-à-dire plus cruel, reprit et soutint la discussion avec les mêmes formidables arguments. Ibrahim paraît être resté pendant les six dernières années de sa vie (218-224 de l'hégire) étranger à cette lutte qui coûta si cher au vénérable fondateur du rite hanbalite et à tant d'autres jurisconsultes. — Malgré sa réserve, il n'eut pas à se louer de la munificence du nouveau monarque; le cadeau de dix mille dinars fait à son fils Hibet Allah comme don de joyeux avénement (voir ci-dessus, p. 234) fut suivi plus tard d'une autre marque de libéralité, mais dans des circonstances qui nous prouvent combien la position du fils de Mehdi était devenue précaire. Le Khalife voulut entendre ses esclaves chanteuses; il n'était bruit par la ville que de leur virtuosité incomparable. Cette invitation jeta Ibrahim dans l'em-

[1] Sur cette importante querelle, voir Weil, II, 264; Noël Desvergers, *Arabie*, 434; Abou'l-Féda, *Ann. Mosl.* II, 154.

barras; les robes, les gilets de ses élèves avaient plus d'une pièce : elles firent, à leur entrée, une piteuse mine à côté des femmes de Mou'taçem, toutes brillantes de soie et de bijoux. Heureusement, la supériorité de leur talent fit oublier le délabrement de leur toilette; les applaudissements du Khalife suivis d'une récompense de cent mille dirhems, s'ils ne consolèrent la vanité froissée du prince, permirent au maestro d'habiller de neuf tout son orchestre[1].

Le poëte qui n'avait célébré que les charmes de l'ivresse et les langueurs de l'amour trouva des accents plus mâles et sut enflammer le courage de ses coreligionnaires lorsque l'empereur grec, Théophile, maître de la Syrie, menaçait le cœur des États musulmans (222-223 de l'hégire, 836-837 de J. C.). Ibrahim, âgé alors de soixante ans, ne pouvait contribuer que par ses chants à l'expédition qui se préparait; mais, comme l'a dit le poëte lacédémonien : «Il y a deux choses qui se valent, tenir le fer et bien manier la lyre.» Le Tyrtée de Bagdad sut tirer de la sienne des sons qui vibrèrent dans le cœur des soldats musulmans. Voici en quels termes ce dernier et glorieux épisode de sa vie est rapporté par Maçoudi : «En cette même année 223 de l'hégire[2], Théophile, fils de Michel, roi du pays de Roum,

[1] *Agani*, XIV, p. 109 et suiv.

[2] *Prairies d'or*, chap. cxv, il faut lire 222, ainsi que l'a parfaitement démontré M. Weil dans son *Histoire des Khalifes*, t. II, p. 310 en note. On trouve dans le même ouvrage des détails précis sur l'importante expédition que Maçoudi se borne à indiquer. Cf. Abou'l-Féda, II, 170 et suiv.

prit le commandement de son armée grossie par les contingents que lui fournirent les Bordjans, les Bulgares, les Slaves et autres peuples voisins de son empire. Il marcha contre Sozopetra sur la frontière khazare, s'en empara d'assaut, massacra les soldats et tous ceux qui étaient en état de porter les armes, et réduisit en esclavage les femmes et les enfants. Ensuite, il ravagea la province de Malathia. Cette nouvelle répandit l'effroi parmi les musulmans; à l'approche de l'ennemi, ils se réfugiaient dans les mosquées et les couvents. Ce fut au milieu de ces circonstances critiques que Ibrahim Ibn el-Mehdi se présenta devant Mou'taçem; en présence de toute la cour et des généraux assemblés, il prononça une longue *kaçideh* dans laquelle il décrivait les atrocités commises par les Grecs, et demandait vengeance en jetant le cri de guerre (*djihad*). Voici deux vers tirés de cette pièce :

يا غيرةَ الله قد عاينتِ فانتقمى   تلك النسآء وما منهنّ يُرتكبُ
هب الرجال على اجرامها قُتِلت   ما بالُ اطفالها بالذبح تنتهبُ

Ô colère de Dieu, tu as vu ce spectacle; venge donc ces femmes victimes d'horribles attentats.

Les hommes peut-être ont trouvé dans la mort le châtiment de leurs fautes; mais que dire de leurs pauvres enfants qui périssent égorgés?

Maçoudi termine là son extrait d'une élégie guerrière qu'il eût été intéressant de connaître en en-

tier; il se borne à faire remarquer la hardiesse du poëte, qui ose appliquer au Khalife lui-même l'expression *ô colère de Dieu*, ce qui n'avait jamais été fait avant lui.

On sait le succès de la campagne de 223 qui se termina par la prise et la destruction complète d'Amorium. Le poëte, dont la vie touchait à son terme, put se féliciter de n'avoir pas été étranger à ce triomphe. Le chant du cygne devenait un chant de victoire. — Deux historiens nous font connaître la date de sa mort avec le laconisme habituel aux chroniqueurs arabes : « Au mois de Ramadan de cette année (224 de l'hégire, août 839), Ibrahim, fils de Mehdi, mourut à Samarra. Le Khalife Mou'taçem récita sur sa tombe les dernières prières[1]. »

Telles sont les données que nous avons pu recueillir, non sans quelques efforts, dans les documents contemporains et chez les historiens les plus accrédités. Les pages qui précèdent nous ont révélé le personnage politique, le proscrit aux aventures romanesques, le courtisan un peu délaissé de ceux mêmes qui avaient salué jadis en lui le chef de la maison d'Abbas. Il nous reste à connaître l'homme avec les bizarreries de son caractère, à étudier l'artiste et l'influence qu'il exerça sur son époque. C'est maintenant au *Livre des chansons* seulement que nous

[1] Ibn el-Athir, *op. laud.* fol. 210 *bis*; Ibn Kotaïbah, *Manuel d'histoire*, p. 199. Ibn Khallican ajoute que le prince mourut le vendredi 7 du mois Ramadan; il avait près de soixante-deux ans. (Traduction de M. de Slane, I, 19.)

devons demander les éléments de cette dernière partie de notre étude.

DEUXIÈME PARTIE.

I.

Portrait d'Ibrahim. — Traits d'avarice et de libéralité. — Ses esclaves chanteuses. — Ses rapports avec différents poëtes et artistes.

Les contrastes les plus singuliers se font remarquer chez ce prince métis, dont l'éducation soignée n'avait pas effacé la tache originelle. Doux et bienveillant pour les uns, il est sans pitié pour les autres; il se montre généreux ou avare par boutades. Son excessive vanité le rend intraitable dans ses rapports avec ses rivaux, et, jusque dans les calmes régions de l'art, il conserve les habitudes despotiques qu'il avait contractées à la cour de Bagdad. Ce mélange de qualités et de défauts ressort des anecdotes nombreuses que l'auteur de l'*Agani* a recueillies avec son exactitude ordinaire.

Un pauvre virtuose, Ibn Djami', dont le nom y est cité souvent avec éloges, professait une admiration sans bornes pour Ibrahim. Ce dernier, apprenant qu'il aimait à l'adoration sa vieille mère, domiciliée à la Mecque, feint de recevoir une dépêche qui lui annonçait la mort de cette femme. Ibn Djami', en apprenant la triste nouvelle qu'il ne songe pas un moment à révoquer en doute, est suffoqué de douleur. Le prince semble jouir de son désespoir, il pousse la barbarie jusqu'à lui demander une chan-

son; il le force à la dire jusqu'au bout, malgré les sanglots qui étouffent sa voix, et ne le détrompe que lorsqu'il le voit prêt à s'évanouir[1].

Il ne trouve pas toujours la même résignation chez ses victimes, et se voit forcé de faire amende honorable. Un poëte distingué, Huçeïn, fils de Ziad, était à table avec lui. Le vin n'avait pas été épargné; une discussion s'engage entre les deux convives; les têtes s'échauffent, le poëte ne fait aucune concession. Ibrahim, dont la raison était restée au fond de la fameuse coupe qu'il nommait *le petit lac*, ordonne à ses gens d'apporter le tapis de cuir (*nata'*) et le sabre qui, chez les Khalifes, servaient aux exécutions. Le poëte n'a que le temps de se soustraire à cet accès de fureur. Le lendemain, Ibrahim, dégrisé, regrette amèrement les transports auxquels il s'est abandonné; il envoie messages sur messages à son ami pour le prier d'oublier et de revenir. Mais Huçeïn fait la sourde oreille, et lui adresse une épître véhémente où se lisaient ces vers :

J'avais un compagnon de plaisir que personne n'accusait d'être insensible ni cruel;

Fidèle aux devoirs de l'hospitalité, il ne buvait qu'après avoir rempli ma coupe.

Et pourtant, un jour que le vin circulait avec la gaieté, il a demandé subitement le *tapis* et le *sabre*.

Tel est le sort réservé à quiconque boit avec le *dragon*, pendant l'été[2].

[1] *Agani*, t. VI, p. 176. La notice consacrée à ce musicien se trouve dans le même volume, p. 68 et suiv.

[2] Le dragon (*tinnîn*), sobriquet donné à Ibrahim à cause de son

La réconciliation se fit enfin; mais elle coûta cher à l'amour-propre du prince et à sa bourse.

Comme la plupart des artistes, il était nerveux, impressionnable et jaloux du succès de ses confrères. *Alawyah*[1], habile musicien que les biographes mettent au même rang que Moukharik, avait aux yeux du fils de Mehdi un tort inexcusable, c'était d'être l'élève d'Ibrahim Moçouli, chef d'une école qui rejetait les théories musicales du prince et ne lui reconnaissait qu'un agréable talent de chanteur. Après être resté longtemps éloigné de la cour d'Emîn, ce musicien y fit sa réapparition un jour où Ibrahim s'y trouvait. « Père de Haçan, lui demande ce dernier, as-tu composé quelque nouveau morceau depuis notre dernière réunion? — Oui, prince, deux chansons, » et sur l'invitation qui lui en est faite, il commence ainsi (*allegro* du mode *grave*) :

Il y a en moi deux cœurs. L'un me dit : Jouis des charmes de Leïla, prends ce que sa douceur t'accorde.

L'autre : Retiens et modère ton amour ; ne jette pas ta vie sous les pieds de qui la méprise.

En entendant cette exécution savante, Ibrahim pâlit, il se mord les lèvres de jalousie, et comme il ne trouve rien à critiquer dans le chant, il s'en prend

teint noir et de sa taille colossale. Plusieurs princes abbassides, Mamoun, son oncle Galib, etc. se distinguaient par leur face basanée. (Cf. Ibn Khallican, trad. t. I, p. 17, et t. II, p. 475.)

[1] علوية, un des chanteurs préférés du Khalife Émîn, mourut sous le règne de Montewekkil. (Cf. *Agani*, t. X; Kosegarten, *op. laud.* p. 50.)

aux paroles : « En vérité, dit il, ta belle Leïla devait être molle comme la pommade à la violette [1]. » Le chanteur se taisant par respect pour le rang de celui qui lui adressait ce fâcheux compliment, Ibrahim reprend : « Voyons maintenant ton second air. » Alawyah entonne sur le même mode les paroles suivantes, dont l'auteur était Hatem Tayi :

Sache-le, ô Oumm-Malek, si je ne possédais que deux choses au monde, l'une des deux serait à la disposition de mon hôte.

Si je n'en possédais qu'une seule, elle appartiendrait encore à celui que mon toit abrite.

Le succès qui accueillit le second morceau redoubla le dépit d'Ibrahim et lui inspira cette outrageante question : « Père de Haçan, si tu avais deux femmes, partagerais-tu aussi avec ton hôte? » Alawyah rougit et ne répondit rien; mais au fond du cœur, les témoins de cette scène donnèrent tort à celui qui insultait, lorsqu'il aurait dû applaudir.

S'il se montrait si peu indulgent pour les musiciens dont le talent lui portait ombrage, à plus forte raison sa verve railleuse n'épargnait pas les virtuoses

[1] كالموم بالبنفسج. Pour bien comprendre la plaisanterie portant exclusivement sur le double sens du mot *leïn*, il est nécessaire de donner ici le texte de la chanson :

الا انّ لى نفسين نفسٌ تقول لى
تمتّع بليلى ما بدا لك لينها
ونفسٌ تقول استبق ودّك واتّئد
ونفسك لا تطرح على من يهينها

du sexe faible. Un dilettante distingué avait à son service une chanteuse nommée *Difak*, jolie à ravir et douée d'une voix séduisante. Difak passait pour n'être pas inhumaine et recevait sans distinction les hommages de ses admirateurs. Il n'en fallait pas davantage pour aiguiser la causticité du prince, et un beau jour, une chanson circula dans tous les cercles lyriques, sous un anonyme transparent. Elle débutait ainsi :

عدمتك يا صديقةَ كلّ خلق . أكلّ الناس ويحك تعشقينا

فكيف اذا خلطتِ الغثَّ منهم بلحم سمينهم لا تبشمينا

Maudite femme, toi qui es la maîtresse du genre humain, auras-tu donc tous les hommes pour amants?

Comment, mêlant ainsi le gras au maigre, ton cœur ne se soulève-t-il pas de dégoût?

L'histoire ne dit pas comment la belle se vengea. Peut-être confia-t-elle le soin de sa vengeance à une autre chanteuse, nommée *Bedl*[1]. Cette dernière avait charmé la cour d'el-Hadi et d'Emîn. C'était une belle et grande fille au teint jaune comme l'or, à la voix sympathique. Douée d'une mémoire étonnante, elle savait, dit-on, trente mille chansons, et on lui attribue la composition d'un recueil renfer-

[1] بذل. Voir Kosegarten, *op. laud.* p. 28. L'héroïne de l'historiette précédente est nommée, dans le *Liber cantilenarum*, *Doukak*, au lieu de *Difak*. Nous avons suivi la leçon de l'édition imprimée, t. XI, p. 32. Le passage relatif à Bedl est tiré du t. XV, p. 147.

mant douze mille airs. Ibrahim l'avait recherchée avec passion; puis il se refroidit et s'éloigna. Bedl s'en aperçut; un matin, elle vint chez le prince, prit un luth et exécuta sur un seul mode et un seul rhythme cent chansons inédites. Ibrahim était transporté d'admiration; il écarta d'une main fiévreuse le rideau qui le séparait de l'artiste, mais elle avait disparu. Longtemps elle dépista ses émissaires et déjoua ses perquisitions; et elle ne lui rendit ses bonnes grâces qu'après l'avoir laissé sécher de dépit et s'être assurée qu'elle n'aurait plus à craindre ses caprices.

Sa protection, s'il l'accordait à un musicien, était obtenue au prix d'une promesse : celle de dénigrer, en toute occasion, la science de Moçouli et de son fils Ishak. C'est ainsi qu'un chanteur d'un talent médiocre et incapable de s'accompagner, un certain *Amr ben Banah*, conserva toujours ses bonnes grâces. Un jour, il se trouvait avec plusieurs musiciens, entre autres Moukharik, chez Abd Allah, fils du célèbre général Taher. Le maître de la maison avait promis une bourse pleine d'or à qui chanterait le mieux. La victoire semblait difficile à disputer à un virtuose tel que Moukharik; cependant le protégé d'Ibrahim se distingua ce jour-là; sur un thème de la composition de son Mécène, il broda avec infiniment de goût des variations brillantes. Ibrahim pleurait en l'écoutant. L'exécution achevée, il se tourna vers Abd Allah : « A lui la palme, dit-il, et la récompense promise; si vous la lui refusez, je la lui donnerai moi-même. Ce morceau, dont le motif seu-

lement m'appartient, est si admirable dans ses développements, que maintenant il passera avec mon nom à la postérité. » Abd Allah était trop courtisan pour ne pas se ranger à l'opinion d'un juge aussi haut placé, et le chanteur favorisé reçut le présent que son rival Moukharik avait sans doute mieux mérité [1]. Un jeune homme, qui devint plus tard un excellent poëte, *Mohammed ben Omeyyah*, secrétaire du prince, fut peut-être le seul dont il encouragea le talent poétique sans arrière-pensée. D'ailleurs, les dispositions de ce jeune écrivain étaient si brillantes, que le grand poëte Abou'l-Atayyah, avec lequel on lui avait ménagé une entrevue, versa des larmes d'admiration en écoutant une de ses premières productions [2].

Il y avait à Bagdad un certain Dja'far, le *timbalier*, ainsi nommé à cause du talent avec lequel il maniait cet instrument de percussion. Dans la musique orientale, où l'harmonie est inconnue et remplacée par les combinaisons savantes du rhythme, un pareil talent est fort apprécié. Aussi les chanteurs comme Amr ben Banah et d'autres qui n'entendaient rien à la musique instrumentale recherchaient-ils ce Dja'far avec empressement. Il eut maille à partir avec Ibrahim, et le motif de leur querelle ne prouve pas en

[1] *Agani*, t. XIV, p. 55. Il est vrai que Ishak, fils de Moçouli, si bon juge en pareille matière, reconnaît que Moukharik ne surpassait ses émules que lorsqu'il était en voix, ce qui lui arrivait rarement; tandis que Amr était moins inégal et d'une habileté incontestable. (*Ibid.* p. 52.)

[2] *Ibid.* p. 32.

faveur de la loyauté de ce dernier. Ibrahim l'avait chargé d'instruire une de ses esclaves dans le jeu des timbales : cent dinars, dont cinquante payables d'avance, furent le prix convenu entre eux. L'instruction de l'esclave terminée, le timbalier, n'entendant plus parler de la somme qui lui restait due et voyant ses réclamations repoussées, fit assigner son débiteur chez le kadi. Le procureur auquel le prince avait confié la défense de sa cause pria le juge de se faire exposer l'affaire par le demandeur. Dja'far raconta les faits simplement, tels qu'ils s'étaient passés, et conclut ainsi : « Que monseigneur le kadi (Dieu le protége!) ordonne à ladite esclave d'apporter ses timbales, j'apporterai les miennes, et nous nous ferons entendre du tribunal. S'il reconnaît que mon élève est de ma force, il décidera en ma faveur; dans le cas contraire, je m'engage à continuer mes leçons jusqu'à complément d'instruction. » Le kadi, dévot musulman, par conséquent hostile aux virtuoses, voulant en même temps favoriser le prince sans amoindrir sa dignité de juge, se borna à répondre : « Que la malédiction de Dieu tombe sur ces musiciens et sur tous ceux qui se plaisent à les entendre! » Cela dit, il le fit mettre à la porte par les huissiers [1].

Un autre créancier fut plus heureux dans ses réclamations, parce qu'il avait pour les soutenir un redoutable talent de poëte satyrique; c'était Mohammed ben Abd el-Mélik Zeyyat, qui occupa plus tard,

[1] *Agani*, t. XIV, p. 54.

et par trois fois, le poste de vizir. Pendant son règne si court et si agité, Ibrahim, sans cesse aux prises avec les difficultés d'argent, avait fait des emprunts forcés au commerce de Bagdad. Or Abd el-Mélik, le père du poëte, étant un des plus riches marchands du faubourg de Kerkh, avait dû prêter dix mille dirhems (environ 7,000 francs), contre promesse de remboursement à la rentrée de l'impôt. Mais bientôt après Ibrahim fut détrôné, et disparut de la scène pendant plusieurs années. Lorsqu'il eut obtenu sa grâce et qu'il revint à la cour, il fut assailli par une légion de créanciers. Il ne sut que leur opposer la raison d'État : « Les sommes par moi empruntées, disait-il, étaient destinées au service du royaume et devaient vous être restituées par le trésor. Or tout cela n'est plus en mon pouvoir, adressez-vous à d'autres. » Mohammed n'était pas d'humeur à se payer d'une pareille excuse, il composa donc une satire, dans laquelle il dénonçait au Khalife la déloyauté de son oncle, avec une véhémence d'expression qui fit frémir Ibrahim, surtout lorsque le poëte ajouta : « Ou vous allez me rembourser la somme que mon père vous a prêtée, ou ces vers iront à leur adresse. » La décision de Mamoun n'était pas douteuse, et quelle honte pour le débiteur récalcitrant ! Ibrahim transigea donc : il fit promettre au poëte, et cela à grand renfort de serments, qu'il ne publierait pas sa diatribe tant que le Khalife vivrait; en retour, il lui paya sur-le-champ une partie de sa dette, et s'engagea pour le reste en différentes

échéances, auxquelles il se garda bien de ne pas faire honneur[1].

Ce n'est pas qu'il n'eût, comme tout prince oriental, ses accès de prodigalité; mais, suivant l'usage, il récompensait plus libéralement une saillie qu'un service ou un acte de dévouement. D'ailleurs ces traits de munificence se rapportent à ses jeunes années. Ainsi, lorsqu'il fut nommé gouverneur de Damas par Haroun er-Réchid, il se mit en route par un froid assez vif. En arrivant, vers minuit, au *coteau de l'Aigle noire*[2], la bise devint si aigre, qu'il se fit apporter une pelisse garnie de fourrures magnifiques et s'en enveloppa. Cependant le sommeil ne venait pas. Parmi les gens de son escorte se trouvait un original, un peu poëte, un peu bouffon de cour, un nommé *Choa'ïb ben Ach'ab*, dont les saillies le mettaient en belle humeur. Ibrahim lui demanda de conter quelques traits de la rapacité devenue proverbiale de son père Ach'ab. « Il y a, répliqua Cho'aïb, quelque chose de plus étonnant encore que la rapa-

[1] *Agani*, t. XIX, p. 47; suit un *kaçideh* de quarante-trois vers; c'est la satire en question qui ne nous paraît pas mériter l'honneur d'une traduction. (Voir la *Biographie de Zeyyat* dans Fakhri, p. 280.)

[2] ثنية العقاب. Colline qui domine la campagne de Damas (*gawtah*), sur la route d'Émèse. D'après un chroniqueur ancien, elle fut ainsi nommée parce que Khaled ben Wélid, dans son expédition contre la Syrie, s'y arrêta et arbora au sommet de la colline un drapeau noir nommé *oukab*, que le Prophète lui avait donné. (Cf. *Dict. Yakout;* Beladori, p. 130.) S'il faut en croire le cosmographe Dimischki, on y remarque la grotte d'un anachorète, dans laquelle se trouve un petit bassin alimenté par une source qui ne tarit jamais; voyez le texte arabe, publié par M. Mehren, p. 120.

cité de mon père. — Quoi donc? demanda le prince. — La rapacité de son fils. — Que veux-tu dire? — Sachez donc, reprit Cho'aïb, que lorsque tout à l'heure vous avez fait apporter une pelisse pour vous abriter contre le froid, je m'étais imaginé que vous l'aviez demandée uniquement pour me l'offrir. » Ibrahim rit de bon cœur et lui donna sans hésiter le riche vêtement[1]. — Il se montra plus généreux encore à l'égard du chanteur Hakem el-Wadi. Haroun er-Réchid, pour récompenser cet artiste qu'il avait retenu longtemps à sa cour, lui donna une délégation de 300,000 dirhems sur la province de Damas. Ibrahim y représentait le Khalife à cette époque; non-seulement il fit honneur à la traite signée par son souverain, mais de son propre mouvement il ajouta une somme de 299,000 dirhems. En courtisan habile, il retenait 1,000 dirhems pour que son cadeau restât inférieur à celui de Réchid. Le chanteur reconnaissant lui offrit en retour un recueil de trois cents chansons inédites, que le prince estimait à un plus haut prix que son propre présent[2]. En général, il ne reculait devant aucun sa-

[1] *Agani*, t. XIV, p. 126. L'expression *plus avide que Acha'b* est devenue proverbiale, et Meïdani en a donné l'explication dans son recueil. L'originalité de ce personnage et les saillies de son esprit furent signalées au Khalife Hicham, qui voulut se l'attacher comme bouffon. Il avait déjà rédigé la lettre qui ordonnait au gouverneur du Hédjaz de le lui envoyer, lorsque, mû par un scrupule pieux, il s'écria: « C'est pour un bouffon que Hicham écrirait à la ville où est enterré l'apôtre de Dieu! Non, en vérité, cela ne sera pas! » et il déchira la dépêche. (*Prairies d'or*, t. V, p. 477.)

[2] *Agani*, t. VI, p. 66. Notice de Hakem el-Wadi, *ibid.* p. 44. Il

crifice quand il s'agissait de son art favori. Yahya Mekki, le plus savant musicien contemporain des premiers Abbassides, l'obligea à délier les cordons de sa bourse avant de lui communiquer la moindre chanson de sa composition. Le Khalife Émîn fixa lui-même à 10,000 dirhems le prix d'une seule leçon donnée par cet artiste à son oncle Ibrahim. Dans une autre circonstance, celui-ci ne peut vaincre la résistance du vieux musicien, qui refuse de lui apprendre, à quelque prix que ce soit, un air qui l'avait charmé. L'*Agani* raconte, avec d'interminables détails, les ruses employées pour dépister la méfiance du compositeur. A force de persévérance et de cadeaux, Mariki, un autre musicien à la dévotion du prince, obtient la communication du morceau si ardemment convoité. Il le retient par cœur et le transmet à son maître, qui non-seulement le rembourse de toutes ses dépenses, mais lui donne une somme de 5,000 dirhems, et un cheval de prix avec une selle magnifique[1].

Ses libéralités de jeune homme, d'ailleurs expiées par la gêne dans laquelle il passa les dernières an-

était originaire de Wadi'l-Koura, de là son surnom. Cette petite localité voisine de Médine fut une pépinière de musiciens. (Cf. Kosegarten, *loc. laud.* p. 20.)

[1] *Agani*, t. VI, p. 20 et suiv. Vie de Yahya. Ce musicien, né à la Mecque, fut d'abord le protégé des Khalifes omeyyades, devint celui de la maison d'Abbas, et mourut à l'âge de cent vingt ans, laissant un fils qui soutint sa réputation. Il est souvent parlé dans l'*Agani* d'un traité musical dû à leur collaboration, dont la vogue se soutint jusqu'à ce que Ishak, fils de Moçouli, eut publié le sien. (Voyez ci-dessous, p. 333, et Kosegarten, *ibid.* p. 23.)

nées de sa vie, lui valurent une sévère leçon de la part de son frère Haroun er-Réchid. Ce prince, le type de la munificence orientale, n'aimait pas les folies ruineuses, lors même qu'elles avaient la flatterie pour prétexte. Ibrahim lui-même nous raconte cette scène amusante : « Le Khalife mon frère avait daigné accepter une invitation chez moi. Je fis servir le repas. Réchid avait l'habitude de manger d'abord les mets chauds et ensuite les hors-d'œuvre et autres friandises froides. Or, au second service figurait un plat qui ressemblait à une matelotte de poisson (*kariss*). Réchid me demanda pourquoi mon cuisinier avait préparé ce mets en le coupant en menus morceaux. « Sire, répondis-je, ce que vous prenez pour des morceaux, sont autant de *langues* de poisson. » Le Khalife fit l'observation qu'il y en avait bien une centaine; mais mon maître d'hôtel, Murakib, avoua qu'il n'en avait pas fallu moins de cent cinquante pour dresser ce plat. « Et combien a-t-il coûté? demanda Réchid. — Sire, il revient au moins à 1,000 dirhems (à peu près 700 fr.). » A ces mots, Réchid, repoussant le plat, jura qu'il s'abstiendrait de manger jusqu'à ce que cette somme fût comptée devant lui. Le majordome s'empressa d'obéir. Le Khalife ordonna qu'elle serait immédiatement distribuée en bonnes œuvres : « Ce sera, me dit-il, pour racheter ta folle prodigalité....... Mille dirhems un ragoût de poissons! » Prenant ensuite le plat dans lequel on l'avait servi, il le donna à un de ses gens et lui dit : « Sors de l'hôtel de mon frère,

et donne ceci au premier pauvre que tu rencontreras. » Or le plat seul m'avait coûté 270 dinars (près de 3,000 fr.). J'appelai un domestique et lui glissai quelques mots à l'oreille pour qu'il rachetât cet objet de celui à qui le hasard le donnerait. Mais Réchid, devinant mon dessein, rappela le page auquel il avait donné ses premiers ordres, et ajouta : « Surtout, quand tu auras remis ce plat à un pauvre, recommande-lui expressément, de la part du Khalife, de ne point le revendre moins de 200 dinars, et encore vaut-il davantage. » L'ordre fut exécuté ponctuellement, et pour rentrer en possession de cette pièce d'un riche travail, à laquelle je tenais beaucoup, je fus obligé de subir ce marché onéreux[1]. »

On voit que ses rapports avec Réchid étaient ceux de deux frères unis par une étroite amitié. Nous trouvons une nouvelle preuve de cette familiarité dans le récit suivant, où le musulman se révèle aussi avec ses préjugés fatalistes. Ibrahim les racontait en ces termes à Charyah, son esclave préférée et sa meilleure élève : « J'étais avec le Khalife, à bord de son bateau de plaisance, et nous remontions le Tigre jusqu'à Moçoul. A la hauteur de Soudkanyah, tandis que les matelots remorquaient l'embarcation, Réchid interrompit la partie d'échecs que nous avions commencée ensemble et se mit à réfléchir. Puis il releva la tête et me dit : « Frère, quel est, à ton avis, le plus beau des noms? —

[1] *Prairies d'or*, ch. CXI. Le texte de cette anecdote, un peu abrégée ici, paraitra dans le tome VI de notre édition.

C'est, répondis-je, celui de Mohammed, l'apôtre de Dieu. — Et après cela? — Celui de Haroun, l'Émir des Croyants. — Et quel est le nom qui te semble le plus odieux de tous? — Ibrahim. — Comment oses-tu dire cela? répartit Réchid, tu oublies donc que ce nom fût celui de l'*ami de Dieu* (Abraham)? — Je le reconnais, répliquai-je; mais aussi, par les maléfices de ce triste nom, il fut persécuté et jeté dans le feu par ordre de Nimroud[1]. — Cependant, riposta Réchid, le fils de notre saint Prophète se nommait *Ibrahim*. — Voilà pourquoi, fis-je, il n'a pas vécu. — Et l'imam Ibrahim? — Merwan le fit jeter au fond d'un sac garni de lames de rasoir. Sire, voulez-vous d'autres exemples? Je puis citer encore Ibrahim, fils de Wélid, détrôné; Ibrahim (ben Abd Allah ben Abbas), massacré; son oncle Ibrahim (ben Haçan), écrasé sous les décombres d'une prison. En vérité, les Ibrahims de ma connaissance, s'ils n'ont pas été tous tués, n'ont pu du moins se soustraire aux persécutions, à l'exil, aux rigueurs de la mauvaise fortune.» Je parlais encore, quand un des mariniers se mit à crier à ses camarades : «Eh! là-bas, Ibrahim!» et une minute après : «Hisse, Ibrahim, hisse donc!» Enfin, à la troisième apostrophe, il joignit un juron qui nous fit frémir[2]..... Je me tournai vers le Kha-

[1] Allusion à la légende racontée dans le *Koran*, chap. XIX, 39; XXVI, 7 et suiv.; XXIX, 16. (Cf. Reinaud, *Monuments musulmans*, t. I, p. 146.)

[2] On est obligé de remplacer ici par une périphrase la terrible

life en ajoutant : « Eh bien, sire, que vous disais-je? m'accorderez-vous maintenant que le nom d'Ibrahim est un nom maudit? » Réchid en convint en riant. »

Un des traits qui honorent l'humanité de notre musicien et aussi sa présence d'esprit, est le suivant, qu'il se plaisait à raconter à son fils Hibet Allah[1] : « Je venais de chanter au Khalife Émîn un air composé par Ibn Aïchah sur ces paroles :

خطارة بزمامها   واذا ونَتْ ذلك الركاب
ترى الحصى بمناسم   صمّ صلادمها صلاب

Une chamelle qui agite sa bride de droite et de gauche, tandis que les autres succombent à la fatigue,

Elle fait jaillir la poussière sous la corne dure et épaisse de son pied.

« Je le laissai sous le charme de l'air qu'il venait d'entendre. Le lendemain, de bon matin, j'allai réciter ma première prière, lorsqu'un de ses officiers vint m'avertir de me rendre au palais sans perdre de temps. Ma prière terminée, je fis une rapide collation[2], et m'habillant en toute hâte, je courus

invective suivante : يا عاضّ بَظْر أُمّه, qui défie toute traduction. Les Osmanlis, même les plus châtiés dans leur langage, ont sans cesse à la bouche le juron : *anasini*, etc. qui n'est pas sans analogie avec celui de leurs coreligionnaires arabes. La même aventure, moins développée, se lit dans les *Prairies d'or*, chapitre CXI.

[1] *Agani*, t. IV, p. 65.

[2] Émîn n'aimait pas à traiter ses courtisans. Lorsque Ishak, fils de Moçouli, était appelé chez lui, il faisait un repas solide avant de partir, ne comptant pas sur la table royale. (*Agani*, Vie d'Ishak, IX et *passim*.)

chez le prince. Dès qu'il m'aperçut, il me cria de loin : « Mon oncle, de grâce; redites-moi l'air : *une chamelle*, etc. » Je m'empressai d'obéir; alors il fit appeler une de ses chanteuses préférées. Cette jeune fille, belle comme une perle rare, entra un luth à la main. Le Khalife me dit de lui apprendre ce morceau, tandis qu'il vidait quelques coupes. Après de nombreuses répétitions, la croyant suffisamment exercée, je l'invitai à chanter devant son maître. Tout alla bien jusqu'à un certain passage extrêmement difficile que je m'étais évertué à lui faire dire correctement : elle s'arrêta court. Émîn, excité par les vapeurs de l'ivresse, s'écria avec rage : « Je jure Dieu de renier mon père et de répudier mes femmes, si je n'accomplis le serment que voici : Ou tu vas exécuter ce passage après trois autres répétitions, ou je te fais jeter dans le Tigre! » Et il montrait du doigt le fleuve qui, grossi par les pluies de l'hiver, bouillonnait à quelques pas au-dessous de nous. La chose tournait au sérieux. Il m'était démontré que la pauvre chanteuse ne se tirerait jamais de ce passage difficile; mais d'autre part, j'avais horreur d'être le complice d'un meurtre qui aurait jeté un souvenir lugubre sur nos réunions. Il n'y avait plus à hésiter : au lieu du trait qu'elle n'avait pas réussi à chanter, j'adoptai sa façon de l'interpréter. Après trois épreuves, où je feignis de me donner beaucoup de mal pour faire prendre le change au prince qui nous épiait, elle exécuta devant lui le terrible morceau avec les variantes de sa façon : « Bravo, m'écriai-je.

je ne saurais mieux faire! » Émîn fut la dupe de mon stratagème; il se calma et me récompensa de mon zèle par un présent de 30,000 dirhems. »

Puisque les leçons qu'il donnait aux esclaves du maître étaient estimées un si haut prix, pénétrons dans son propre harem, guidés par Isfahâni, et faisons connaissance avec les élèves privilégiées de ce conservatoire intime. Nous y trouvons d'abord une figure charmante, celle de Charyah, qui devint elle-même une si grande artiste, qu'un fils de Khalife, Ibn Mou'tazz, écrivit sa monographie. On ne connaît pas au juste son origine, on la croit issue d'une famille de métis (*mawlad*) établie à Basrah. Mais sa mère, une maîtresse femme en fait d'intrigues, se disait tout bonnement de la branche de Koreïch. Cette noble origine n'empêcha pas la pauvre enfant d'être vendue au marché, d'abord à une dame hachémite, et par celle-ci à Ibrahim. Ce dernier, instruit que son rival Ishak avait reculé devant le prix de 300 dinars, l'acheta sans marchander et la fit instruire par Raïk, la meilleure musicienne de son harem. Au bout d'un an d'étude, enchanté de ses progrès, il se donna le malin plaisir de la faire entendre à Ishak. « Cette esclave est à vendre, dit-il à son hôte émerveillé, combien en donneriez-vous? — 3,000 dinars, et ce ne serait pas trop la payer, fit Ishak. — Vous ne la reconnaissez donc pas? — Non, en vérité. — Eh bien, mon cher, une dame hachémite voulait vous la vendre 300 dinars, et vous fîtes la sourde oreille. » Ishak resta inter-

dit. Cependant une autre version laisserait croire que l'acquisition de ce trésor ne s'était pas accomplie aussi facilement. On était sous le règne de Mou'taçem; Ibrahim vivait un peu d'expédients, et quand on lui dit que la belle Charyah était exposée au bazar de Bagdad, au prix de 8,000 dirhems (5,600 fr.), il sonda avec désespoir le fond de sa caisse. La somme ne s'y trouvait pas. Son fils Hibet Allah lui conseillait de vendre sa vaisselle d'argent plutôt que de laisser échapper une si belle occasion; mais après réflexion, le prince préféra faire appel à l'obligeance de son ami Ali ben Hicham. Ce dernier lui prêta de bonne grâce 10,000 dirhems. Ibrahim aurait éprouvé moins de joie si le trône lui avait été rendu. Mais toute rose a ses épines. Charyah avait une mère, et quelle mère! Tous les jours c'étaient de nouvelles exigences, des menaces comme celle de faire confisquer la jeune chanteuse par le harem royal. Alors Ibrahim ourdit une intrigue compliquée, qui dénote chez lui plus de souplesse d'esprit que de scrupules. Il charge un de ses amis, auquel il fait accroire que Charyah appartenait désormais à Maïmounah, sa fille, d'aller quérir chez Abou Dawad[1] tout ce qu'il pourrait trouver d'assesseurs (*oudoul*) et de témoins. On lui en amène une vingtaine; il appelle Charyah en leur présence. Elle arrive toute tremblante, son maître la rassure et lui ordonne d'ôter son voile.

[1] Célèbre jurisconsulte sous le règne de Mamoun; son fils fut chargé des fonctions de grand juge sous le règne suivant. (Voyez *Prolégomènes*, trad. t. II, p. 451.)

« Comment te nommes-tu? » lui dit-il. — « Je suis Charyah, votre esclave. » Ibrahim la fait voir aux témoins et ajoute : « J'atteste devant vous que cette femme est libre aux yeux de Dieu; que je l'épouse et lui donne en dot 10,000 dirhems. Et toi, Charyah, affranchie d'Ibrahim ben Mehdi, y consens-tu? — Oui, monseigneur, que Dieu vous récompense de toutes vos bontés pour moi! » La cérémonie terminée, le prince fait reconduire sa nouvelle épouse dans le harem; mais il retient les témoins et leur offre un repas, qu'il a soin d'arroser généreusement pour retarder leur retour chez Abou Dawad. Sur ces entrefaites arrive Abd el-Wahhab, fils d'Ali : jaloux du bonheur d'Ibrahim, ce jeune homme avait secondé auprès de Mou'taçem les démarches intéressées faites par la mère de Charyah. Il l'aborde avec solennité et lui dit : « Ibrahim, le Prince des Croyants m'a chargé de vous saluer et de vous dire de sa part : « Vous êtes mon oncle, le frère germain « de mon père; tout ce qui touche à votre honneur « ne peut m'être indifférent. Or une femme se disant « de la tribu des Koreïch par la branche des Zohrah « se plaint à nous que vous détenez sa fille nommée « Charyah, malgré son origine koreïchite. Je vous « invite à laisser provisoirement cette fille chez une « de vos parentes. Si la plainte est fondée, vous chargerez ladite parente de lui donner la liberté, et ce « procédé vous fera le plus grand honneur. Au « contraire, si la fausseté de ces allégations est légalement constatée, vous reprendrez cette esclave

« sans provoquer des commentaires peu compatibles « avec votre rang. » Ibrahim le laissait dire; quand il eut fini sa harangue, il répondit : « Mon cher, supposons que Charyah soit issue de Zohrah, pensez-vous qu'Ali, fils d'Abbas, aurait rougi d'être son époux? — Non, assurément. — Eh bien, retournez chez le Khalife, apprenez-lui que Charyah est libre et que je viens de l'épouser en présence de témoins assermentés. » — Or les témoins avaient instruit Abou Dawad de la cérémonie où ils venaient de figurer, et le magistrat s'était empressé de conter la nouvelle au Khalife. Aussi, lorsque Abd el-Wahhab se présenta, Mou'taçem le reçut d'un air narquois, et se bouchant le nez, lui dit : « Cela sent la laine brûlée (locution ironique): je crois que mon oncle t'a joué un bon tour. — Hélas, répondit l'autre tout décontenancé, le Prince des Croyants a dit vrai. »

Pendant ce temps, Ibrahim rachète de sa fille Maïmounah la belle esclave qu'il lui avait donnée par serment. Le mariage était nul, puisqu'il avait été contracté alors qu'elle était encore esclave; mais il eut soin de ne pas l'instruire de cette partie de l'intrigue, de sorte que Charyah se croyait libre et femme légitime, tandis que, de par la loi, elle n'était que la concubine de son maître. Quand il mourut, elle voulut revendiquer sa part de veuve. Mais Maïmounah instruisit le Khalife de la vérité. Charyah, d'héritière, devenait une part d'héritage; le Khalife l'acheta à la famille plus de 60,000 francs,

et la plaça dans son harem. Plus tard, elle devint l'esclave favorite du Khalife Mou'tadad.

A part cette vilaine ruse, dont la vérité ne lui fut révélée que plus tard, Charyah n'eut qu'à se louer de la sollicitude de son premier maître. Son éducation musicale fut de sa part l'objet de soins minutieux : il poussait la complaisance jusqu'à lui faire répéter plus de cent fois un passage difficile. Il lui prodiguait les attentions les plus affectueuses et la nommait sa fille (son âge le lui permettait). Si elle se trompait pendant la leçon, il la punissait en la faisant chanter debout, et lorsqu'elle retombait dans la même faute, par un procédé caractéristique d'éducation orientale, il la châtiait sur les épaules de la pauvre Raïk, sa compagne, chargée de lui faire étudier la leçon. On jugera des progrès qu'elle fit par l'anecdote que voici [1]. Elle est racontée par Mohammed, petit-fils de Bechkhaïr, l'ancien geôlier d'Ibrahim (ci-dessus, p. 272), devenu son élève. « Ibrahim ben Mehdi me pria de passer chez lui; c'était sous le règne de Mou'taçem. Je le trouvai seul dans son salon; derrière le rideau se tenait Charyah. Il me fit asseoir et me dit : « Mon esclave Charyah vient d'apprendre un air que j'ai composé ces jours-ci, et elle prétend le chanter mieux que moi. Ce n'est pas mon avis. Nous avons décidé que vous jugeriez entre nous, après trois épreuves successives de part et d'autre. » Malgré tout le talent du maître, je fus obligé de convenir que l'élève le sur-

[1] *Agani*, t. IX, p. 58.

passait dans l'exécution de ce morceau et lui décernai le prix. Le prince accepta ma décision en souriant et me demanda : « Combien estimez-vous cette jeune fille? » En ce moment, je ne sais quel sentiment de jalousie m'inspira un mensonge. « Elle vaut bien 100,000 dirhems, » répondis-je. — « Une chanteuse qui est supérieure à moi, 100,000 dirhems ! s'écria Ibrahim, tu es fou, que Dieu te maudisse ! » Et sans plus de cérémonie, il me congédia. En me retirant, je ne pus m'empêcher de lui dire : « Tu me chasses, Ibrahim, soit ! mais sache bien que ni toi, ni ton esclave, vous ne réussirez jamais ! » Longtemps après la scène que je viens de raconter, le Khalife Mou'taçem donnait une fête au *château de la nuit*, en son parc de Wéziryeh. J'y fus appelé en compagnie de Moukharik, d'Alawyah et d'autres artistes. Nous trouvâmes le Khalife buvant; devant lui étaient trois coupes : une coupe d'argent, pleine de dinars; une coupe d'or, pleine de dirhems, et une coupe de cristal, remplie d'ambre. Dans l'espoir d'obtenir ces merveilleux objets, nous mîmes dans notre chant toute la perfection à laquelle nous pouvions atteindre. Cependant Mou'taçem demeurait impassible, lorsque l'huissier annonça le fils de Mehdi. Sur l'invitation de Mou'taçem, après avoir préludé avec grâce, il fit entendre un air de sa composition, et dissipa les préoccupations du Khalife, qui complimenta le chanteur et lui permit de fixer lui-même sa récompense. Ibrahim demanda la coupe aux dinars, ce qui lui fut accordé. Alors il dit une

autre romance avec plus de succès encore que la première; la coupe aux dirhems devint sa récompense. Notre déception fut à son comble lorsqu'il commença un troisième morceau sur des paroles d'Abbas, fils d'Ahnef. Le succès en fut prodigieux : le Khalife ne se possédait plus, il se levait, se rasseyait et prodiguait à l'artiste les éloges les plus flatteurs. A sa demande, il lui décerna la troisième coupe, celle qui renfermait l'ambre. Le Khalife étant parti, Ibrahim enveloppe avec soin les trois coupes dans une serviette de soie, ferme le paquet, y appose son cachet et le donne à son valet. Nous descendons ensemble; en mettant le pied à l'étrier, il se tourne vers moi : « Cher Mohammed, me dit-il, n'as-tu pas prétendu, un jour, que ni moi, ni mon esclave, nous n'arriverions à rien? et cependant.....» et il me montrait le précieux paquet. Je baissai la tête et m'éloignai en maugréant.»

Charyah, dont cette histoire nous a un peu éloignés, résumait en elle-même la doctrine musicale et l'enseignement parfait de son maître. Dans une maladie qui le mit à deux doigts de la mort[1], Ibrahim, assailli par des scrupules religieux, exprimait ses regrets d'avoir aimé un art aussi profane et de laisser tant de monuments de ses goûts mondains. Quelqu'un qui entendait cette confession arrachée par la douleur, lui dit : « Pour mieux prouver la sincérité de votre repentir, que ne brûlez-vous tous

[1] *Agani*, t. XI, p. 65.

vos cahiers de chant [1] ? » Le malade répondit en secouant la tête : « Fou que vous êtes, quand j'aurai tout brûlé, que ferai-je de Charyah? Dois-je la brûler aussi, elle qui sait par cœur tout ce que renferment ces cahiers? »

En pénétrant plus avant dans cette partie du foyer domestique que les musulmans dérobent aux regards profanes, nous trouverions à côté de Charyah d'autres compagnes dignes d'être citées, telles que *Moa'ma'mah*, qui l'accompagnait sur la flûte lorsqu'elle chantait; *Sadouf*, dont la beauté avait captivé le cœur du maître au point d'exciter la jalousie de ses rivales; *Meknounah*, chargée de remplir sa coupe favorite, celle qu'il nommait *le petit lac* [2], et que son fils brisa après la mort de son père, en disant que nulle bouche humaine n'était digne d'en approcher. Mais bornons là notre visite; d'ailleurs les relations d'Ibrahim avec plusieurs de ses contemporains célèbres sont plus dignes de fixer notre attention.

Un fait qui ressort de la lecture de nombreux passages de l'*Agani*, et qui pourtant a passé inaperçu de ceux qui l'ont étudié au point de vue musical, c'est l'absence de notation parmi les musiciens de profession. Le système emprunté par les Arabes aux théoriciens grecs présentait de telles difficultés,

[1] Il s'agit de recueils de paroles, de simples *libretti*, avec de brèves indications musicales, dans le genre de celles que nous trouvons dans l'*Agani*.

[2] صفاح. Ce que nous résumons ici en quelques lignes est développé dans l'*Agani*, t. IX, p. 64; *ibid*. p. 73 et *passim*.

qu'il resta la propriété exclusive de quelques savants comme Ibrahim, comme Moçouli, son fils Ishak, etc. sans jamais avoir été en usage parmi les gens du métier. Un air se transmettait du maître à l'élève par la pratique, par d'interminables répétitions qui en altéraient souvent la facture primitive. Chaque groupe avait son répertoire et ne le communiquait pas volontiers au groupe voisin. Ibrahim se montra plus jaloux que personne de la propriété de ses œuvres. Un habile chanteur autrefois au service de la famille de Barmek et formé par les leçons de Moçouli, leçons qu'il avait reniées depuis, Moukharik ben Yahya ne put jamais, même avec l'aide de Mamoun, vaincre la résistance d'Ibrahim à cet égard. Voici ce que racontait un contemporain.

« Lorsque Mamoun, quittant le Khoraçân, rentra dans Bagdad, il ne permit à aucun chanteur de se faire entendre devant lui. Pendant quatre ans, c'est-à-dire jusqu'au jour où il s'empara d'Ibrahim, personne ne fut admis dans son intimité[1]. Après lui avoir accordé l'amnistie, il réunit les principaux artistes de son temps et appela le proscrit parmi eux. Ibrahim entra couvert de vêtements déchirés et se présenta d'un air humble. « Enfin, dit le Khalife, je vois que

[1] Ce passage, qui fixe à quatre années seulement la durée de la proscription d'Ibrahim, est en contradiction avec les affirmations historiques qui se trouvent citées plus haut (voir p. 251). Cette relation, dont l'*Agani* nous donne deux versions presque identiques (IX, 52 et 67), remonte jusqu'à Ahmed ben Harith ben Bechkhaïr, le seul musicien en faveur de qui Mamoun fit une exception pendant ces quatre années de silence.

notre oncle a rejeté de ses épaules le manteau de l'orgueil ! » Il le fit habiller avec magnificence et l'invita à s'asseoir près de lui à sa table. Pendant ce temps Moukharik chantait l'air bien connu :

A combien de compagnons altérés j'ai versé de ce vin de Babel, délices du buveur [1] !

« Déjà Ibrahim avait oublié les misères de son long exil ; l'artiste se réveillait en entendant ce chant : « Mauvais, détestable, s'écria-t-il, que Moukharik recommence ! » Après la seconde audition il ajouta : « Voilà qui est mieux, mais ce n'est pas encore la perfection. — Eh bien, lui dit Mamoun, chante toi-même pour lui servir de modèle. » Ibrahim obéit, le chanteur l'écoute avec religion, répète le morceau après lui et enlève tous les suffrages. « Sire, demande Ibrahim, trouvez-vous maintenant une différence entre les deux premières exécutions et celle-ci ? » Mamoun en convient, alors Ibrahim se tournant vers le musicien, un peu confus de cette leçon publique : « Moukharik, lui dit-il, tu ressembles à une étoffe précieuse qu'on aurait longtemps oubliée : la poussière a terni ses couleurs ; mais qu'une main soigneuse la secoue, elle reprend son lustre et brille de tout son éclat. » Cette leçon l'obligeant à mettre en évidence sa supériorité, il

[1] هذا وربّ مسوّفين صبحتهم   من خمر بابل لذّة الشارب

Paroles de Adi ben Zeïd, musique de Honeïn ; allegro du grave 1er genre, corde du pouce avec passages de la corde de l'annulaire.

choisit pour cela un air de sa composition sur une poésie de Khaled, fils de Mohadjir, un de ses motifs favoris qu'il ne faisait entendre qu'aux intimes. Moukharik, transporté d'admiration, manifesta le désir de l'apprendre, Mamoun se joignit à lui pour obtenir cette faveur d'Ibrahim; mais celui-ci s'y prêta de mauvaise grâce, et, lorsque le lendemain le musicien vint lui demander chez lui un complément de répétitions, le maître introduisit dans son exécution des variantes qui rendaient le motif de la veille presque méconnaissable. Moukharik pouvait à peine dissimuler son désappointement : « Prince, lui dit-il, placé comme vous l'êtes sur les marches du trône; vous, fils, frère, oncle de Khalifes, vous qui pouvez donner des trésors, vous êtes avare d'une simple chanson! — Que tu es simple! répliqua le prince, tu crois donc que Mamoun en me laissant vivre a cédé généreusement à la voix du sang ou à celle de la pitié? Non, mais il a compris qu'après ce qui s'est passé, il pouvait me réduire au rôle de chanteur et entendre une voix qui n'a pas de rivale au monde! » Lorsque le musicien conta cet entretien au Khalife, il n'en obtint que cette réponse, faite d'un air souriant : « Je ne veux pas chercher noise à *Abou Ishak* (nom patronymique d'Ibrahim) après lui avoir pardonné, laissons-le en repos. » Il paraît que ce dernier avait fait le serment de ne plus rien communiquer au chanteur, dont il trouvait la mémoire trop fidèle, car plus tard il résista à toutes les prières du Khalife Mou'taçem, et

refusa même de fredonner en présence de Moukharik l'air qui avait si vivement impressionné ce dernier. Il faut ajouter que cet air était dans l'œuvre entier d'Ibrahim celui qui eut le plus de réputation. Un jour que sa sœur Asmâ manifestait le désir de l'entendre, il lui dit : « Chère sœur, je ne puis rien te refuser ; mais apprends (et il ajoutait d'énergiques serments) que c'est Iblis (le diable) lui-même qui m'en a révélé la mélodie et l'accompagnement, et que lorsque je l'ai répété devant lui il m'a serré dans ses bras en disant : « Désormais tu es de mon école et je suis avec toi [1]. »

Les rapports de notre héros avec le célèbre poëte Abou'l-Atayah furent, paraît-il, assez intimes sous le règne de Réchid ; mais, malgré l'admiration sincère qu'il professait pour son talent poétique, Ibrahim, fortement attaché à l'orthodoxie musulmane, s'éloigna de lui lorsqu'il le vit pencher vers des doctrines rationalistes. On prétend même qu'il contribua beaucoup à répandre contre le grand poëte l'accusation d'affiliation à la secte manichéenne des Zendiks. Abou'l-Atayah s'en émut et chargea Ishak, fils de

[1] Ces apparitions fantastiques étaient dans le goût du jour. Moçouli avait eu la sienne (on en trouvera le récit dans le tome VI des *Prairies*); son rival ne pouvait pas être moins privilégié. On lit ailleurs (*Agani*, IX, 53) une seconde relation non moins merveilleuse qui, par son caractère même, doit être exclue de notre travail. Mais il était bon d'indiquer que tout artiste célèbre a sa légende, et que le songe diabolique de Tartini, les apparitions qui obsédaient Mozart composant son *Requiem*, ont eu des précédents dans le pays classique des Djins et de la féerie.

Moçouli, d'exprimer au prince les regrets que lui inspirait cette attaque mal fondée.

Ibrahim répondit en vers, peut-être parce qu'il n'aurait donné que d'assez mauvaises raisons en prose; l'*Agani* (III, 177, *Vie d'Abou'l-Atayah*) reproduit un fragment de cette pièce d'une moralité banale, où nous ne trouvons à citer que les vers suivants :

La vie est une douceur, la mort une amertume, le monde un séjour de vanité et de gloriole.

Choisis une route différente de celle qu'il te montre; abjure tes erreurs, toi qui marches vers l'abîme;

Que les mots *orateur, poëte, personnage éminent*, cessent de charmer ton oreille.

Corrige les égarements de ton âme, le seul bien qui te restera devant le tribunal de Dieu[1].

Le poëte Di'bil, la satire incarnée, qui n'épargnait ni Khalife ni vizir, ne pouvait pardonner à Ibrahim son règne éphémère. Quoiqu'il fût issu de la tribu Khozaïte parmi laquelle Mamoun comptait de nombreux défenseurs, et Taher ben Huçeïn en première ligne, Di'bil était fanatiquement dévoué à la famille d'Ali; il ne pouvait donc ménager une usurpation accomplie en haine des droits de cette famille, et il la combattit de toute la puissance de son inspiration. Dans une pièce publiée en 203, au

[1] On sait que le poëte, abjurant les erreurs de sa jeunesse, se condamna à une vie ascétique et que ses derniers chants furent austères comme sa vie. Outre la notice de l'*Agani*, t. III, voyez Abou Nowas, *Introd.* p. 21; Ibn Khallican, trad. I, 201.

moment même où Ibrahim était proclamé à Bagdad, le satirique disait de lui :

Ô vous qui formez l'armée, ne désespérez plus, acceptez un fait accompli et ne vous en irritez pas.

Vous serez tantôt payés en chansons qui feront vos délices, à vous jeunes gens ou vieillards.

Les pièces de Ma'bed, distribuées à vos chefs, ne sont faites ni pour la bourse, ni pour la coiffure (des femmes)[1];

Mais quelle autre solde pourrait leur donner un Khalife qui remplace le Koran par la lyre?

Lorsque Ibrahim eut reconquis les bonnes grâces de Mamoun, il épia l'occasion de se venger. Un jour que ses insinuations contre son ennemi prenaient un caractère plus vif, Mamoun lui dit en riant : « Je vois bien que tu as encore sur le cœur ce qu'il a dit de toi, » et il récita les vers qu'on vient de lire. « Prince des Croyants, répliqua Ibrahim, n'avez-vous pas été vous aussi en butte à ses attaques? — C'est vrai, fit Mamoun en riant plus fort, mais le mal qu'il a dit de toi me fait oublier celles de ses méchancetés qui sont à mon adresse. »

Plus tard Di'bil, obligé de se réfugier en Médie, composa contre Mou'taçem une satire d'une audace inouïe, ainsi qu'on peut en juger par ce passage :

[1] والمعبديات لقوّادكم لا تدخل الكيس ولا تُربط
c'est-à-dire : ce ne sont que des chansons. Ma'bed, le prince des chanteurs médinois, mort sous le règne de Wélid II, avait composé, entre autres morceaux célèbres, cinq chansons auxquelles on donna le nom de *ma'bedyat*. Sa notice (*Agani*, I, 19) a été traduite par Kosegarten, *op. laud.* p. 13 et 268. (Cf. Ibn Khallican, II, 374.)

ملوك بنى العباس فى الكتب سبعة ولم تأتنا عن ثامنٍ لهم كتب
كذلك اهل الكهف فى الكهف سبعة خيارًا اذا عُدّوا وثامنهم كلب
وانى لاعلى كلبهم عنك رفعةً لانك ذو ذنب وليس له ذنب

L'histoire, il est vrai, nous parle de sept rois dans la famille d'Abbas, mais elle ne nous dit rien du huitième.

Ainsi les *compagnons de la caverne* s'y trouvaient réunis au nombre de sept, sept fidèles croyants et le huitième un chien!

Encore placé-je ce chien au-dessus de toi (ô Mou'taçem), car il était innocent et tu es chargé de crimes!

Le poëte répandait partout cette pièce sous le nom d'Ibrahim : « Le traître me l'attribuait, disait-il, car son but était d'attirer sur ma tête la vengeance du souverain. » Cette accusation aurait pu porter ses fruits, mais elle ne frappa qu'une tombe, Ibrahim venait de mourir lorsqu'elle se propagea. Au surplus la fausseté en fut bientôt démontrée par de nouvelles et plus sanglantes attaques dont la paternité ne put être désavouée par Di'bil.

Un autre fait recueilli par l'auteur de l'*Agani* (XVIII, 58) nous montre encore Mamoun moins soucieux de venger ses propres offenses que de rappeler à son oncle celles qu'il était désormais dans l'impossibilité de punir. Une des nombreuses poésies de Di'bil à l'adresse des Abbassides faisait ainsi allusion à la *turbé* de Thous, qui renfermait les cendres de Réchid et de l'imam Riza :

Thous a deux tombeaux : dans l'un est la plus noble des créatures, dans l'autre le plus infâme des êtres (Réchid).

Mamoun n'en connut longtemps que ce vers; plus tard on lui récita un autre fragment de la même pièce, où le poëte, s'acharnant contre la personne d'Ibrahim, disait :

أنّى يكون وليس ذاك بكائن　　يرث الخلافة فاسق عن فاسق

ان كان ابراهيم مضطلعًا بها　　فلتصلحن من بعده لمخارق

Comment se pourrait-il (mais la chose est impossible) qu'un impie transmît le khalifat à un impie?

Si Ibrahim est digne de la couronne, certes elle doit passer ensuite sur la tête de Moukharik.

Mamoun, heureux de voir assimiler l'ancien usurpateur de ses droits à un misérable chanteur, imagina, comme un raffinement de vengeance à l'endroit d'Ibrahim, d'appeler l'insulteur à sa cour et de le combler de présents. Il en fut, il est vrai, bien mal récompensé, car Di'bil le satirique incorrigible disparut bientôt et répandit contre son bienfaiteur de plus perfides diatribes, et cette fois Mamoun seul était atteint [1].

Les querelles que nous venons de raconter en peu de mots pâlissent à côté de la mémorable lutte qui s'éleva entre Ibrahim et l'école de Moçouli, représentée par Ishak; mais le fond du débat portant exclusivement sur la musique, le récit en sera mieux placé dans le dernier paragraphe de ce mémoire.

[1] Ibn Khallican, dans la Vie de Di'bil (trad. I, 507), parle aussi de la mésintelligence qui régnait entre ce poëte et Ibrahim, de la joie de Mamoun à rappeler ses attaques, etc. mais les vers cités dans cet ouvrage sont autres que ceux de l'*Agâni*.

II.

IBRAHIM MUSICIEN.

Beauté et étendue de sa voix. — Son talent de chanteur. — Effet prodigieux produit par son chant. — Sa mémoire; son talent d'improvisation. — Sa querelle avec l'école de Moçouli. — Différents jugements portés sur Ibrahim. — Conclusion.

Ses détracteurs les plus acharnés, ceux qui lui contestaient la science de la composition et l'intelligence des œuvres anciennes, furent obligés de s'incliner devant sa supériorité de chanteur. La nature l'avait doué d'une voix superbe, l'étude et le goût firent le reste. Cette voix, d'une étendue extraordinaire, possédait les qualités les plus diverses, puissance et douceur, énergie et souplesse. Les tours de force qu'elle lui permettait d'accomplir et que Isfahâni nous raconte sans la moindre hésitation, ne laissent pas que de nous paraître un peu amplifiés par l'enthousiasme des témoins. Citons-les sous toute réserve. Ishak, fils d'Omar, bon joueur de cithare, était son accompagnateur ordinaire. Un jour qu'il exécutait un air sur son instrument, Ibrahim fit le pari qu'il le chanterait en quatre tons : en effet il le dit d'abord à l'unisson de l'instrument, puis à l'octave supérieure, après cela dans le ton de la corde grave, et enfin à l'octave basse[1]; « aucun chan-

[1] فغنا على اربع طبقات على الطبقة التى كان العود عليها وعلى ضعفها وعلى اسجاحها وعلى اسجاح الاسجاح ، (*Agani*, IX, 51.) Ce qui revient à dire qu'il avait près de quatre octaves (!) à sa

teur au monde, ajoute Isfahâni, ne serait capable d'imiter un pareil tour de force. »

Mais que doit-on penser de la véracité de son fils Hibet Allah racontant le fait suivant? « Mon père ayant acheté un bateau de plaisance (*harrakah*), l'avait fait amarrer sur la rive occidentale du Tigre, c'est-à-dire sur le bord opposé à son hôtel. Un soir que j'étais dans le bateau, mon père me donna ses ordres d'une fenêtre de son hôtel, doucement, sans enfler sa voix, et je l'entendis distinctement, quoique nous fussions séparés par toute la largeur du fleuve[1]. »

Ce merveilleux instrument, façonné par un travail persévérant, dut produire un effet immense, et nous sommes portés à excuser la vanité de l'artiste lorsqu'il disait : « N'était que je me place au-dessus de cet art, je pourrais y accomplir de tels prodiges que tous seraient obligés de convenir que je n'ai jamais eu et n'aurai jamais de rivaux[2]. » Au surplus ce jugement, peut-être prétentieux dans sa bouche, fut ratifié par ses émules. Un soir, après une débauche dont les fumées n'étaient pas encore dissipées, il entre chez son frère Haroun er-Réchid et

disposition, ou trois registres, celui de basse, de baryton et de ténor. Sur les termes techniques de ce passage, on peut consulter les observations de Kosegarten, *op. laud.* introd. p. 42 et suiv.

[1] Le pont de bateaux qui joint les deux rives de la ville moderne de Bagdad a 620 pieds anglais de longueur (233 mètres. Cf. Wellsted, *Travels*, p. 18.) Voir une autre anecdote du même genre, *Agani*, IX, 72.

[2] *Agani*, IX, 50.

il y trouve deux grands musiciens, Moçouli et Ibn Djami'. A la prière du Khalife il prend un luth, l'accorde et chante un air d'Ibn Aïchah sur des paroles de Djérir. L'exécution en est si parfaite que Moçouli se penchant vers Ibn Djami' lui dit tout bas : « S'il en faisait son état, comme nous, il nous retirerait le pain de la bouche. » Ibrahim avait entendu ces paroles, et quand il eut fini, il dit en posant son luth : « Prenez, vous autres, le salaire qui vous est dû et laissez-moi ce qui n'est à mes yeux qu'un passe-temps[1]. »

On a déjà vu que Réchid, émerveillé du talent de son frère, oubliait quelquefois les rigueurs de l'étiquette royale, et lui permettait de se faire entendre de certains invités privilégiés. Un jour, Ibrahim le trouve avec Suleïman, fils d'Abou Dja'far, qui brûlait de l'envie de connaître ce beau talent dont le Khalife contenait l'essor. Il résiste d'abord; mais sur un signe d'assentiment que lui adresse Réchid, il chante une poésie d'Ahwas, mise en musique par Ibn Soreïdj, et reçoit un *million de dirhems*[2] pour

[1] *Agani*, IX, 51.

[2] Ces prodigalités semblent fabuleuses comme un rêve des Mille et une Nuits; elles sont pourtant attestées par les plus graves autorités. Voir plus haut un trait de munificence presque aussi extraordinaire (p. 289). L'air en question porte l'indication suivante : Mode grave, 1er genre avec passages de la corde du médius. — Le compositeur Ibn Soreïdj, le rival de Ma'bed, était originaire de la Mecque; il mourut sous le règne de Hicham l'Omeyyade, âgé de quatre-vingt-cinq ans; il avait la singulière manie de chanter le visage voilé, en marquant la mesure avec un bâton. (*Agani*, notice spéciale, I, 97 et suiv. Kosegarten, *Lib. cantilen.* p. 12.)

ce seul morceau. Une autre fois le Khalife lui donne pour auditeur Dja'far le Barmécide. Il choisit un morceau de sa composition sur les paroles suivantes du poëte Darimi, paroles qui avaient été déjà mises en musique par Marzouk, Sawaf, Ibn Soreïdj, etc. :

كأنّ صورتها فى الوصف اذ وُصفت
دينار عين من المصريّة العتق
او درّة اعيَت الغوّاصَ فى صدف
او ذهب صاغه الصوّاغ فى ورق

Quand on décrit sa beauté, on songe à la comparer à l'or pur des anciennes monnaies égyptiennes,

A la perle qui, du fond de sa coquille, désespère le pêcheur; ou bien à l'or que le doreur étend sur le feuillet d'un livre.

Dja'far tombe en extase, oubliant qu'il est en présence du monarque, il se lève et, traînant sa longue robe de soie, il parcourt le divan de long en large en jetant des cris admiratifs. Plus enthousiaste encore, un secrétaire de Taher, nommé *Abou Zeïd*, se trouvant auprès de Mamoun pendant que le fils de Mehdi chantait, se lève et baise avec transport la robe du chanteur, et le Khalife a le bon goût de rire, sans songer à punir le dilettante oublieux des lois de l'étiquette[1].

Les natures les plus rebelles à l'art cédaient au charme pénétrant de cette voix. Écoutons l'aveu

[1] *Agani*, IX, 51 et 71.

d'Ahmed, fils de Daoud, un grave magistrat difficile à dérider. « J'avais toujours eu en horreur la musique et les musiciens. Un jour le Khalife Mou'tacem, se rendant à Chemmasyah[1], m'invita à l'y accompagner. En arrivant près du bateau où se trouvait le Khalife, le son d'une voix frappa mon oreille, je me sentis tellement ému que je laissai tomber ma cravache sans m'en apercevoir. Je me retournai vers mon valet et lui demandai la sienne; mais lui aussi ne l'avait plus, et comme je l'interrogeai sur ce qu'il en avait fait, il m'avoua qu'elle s'était échappée de ses mains à son insu. Jusqu'à ce jour, j'avais nié l'effet que peut produire le chant; plus d'une fois j'avais soutenu cette thèse devant le Khalife. Quand je me présentai devant lui, il remarqua mon émotion et m'interrogea, je lui avouai ce qui venait de m'arriver. Il me répondit en riant : « La voix qui t'a ému est celle de notre oncle Ibrahim; si ton repentir est sincère, je vais le prier de recommencer, » et, se tournant vers le prince, il ajouta : « Ibrahim, tu n'as jamais remporté une victoire plus glorieuse. » J'écoutai la reprise du morceau avec autant de plaisir que la première fois, et désormais je m'abstins

[1] Faubourg de Bagdad sur la rive orientale, en amont des quartiers de Rossafah et d'Abou Hanifah. C'est là que Moezz ed-Dawlet de la famille de Boueïh fit bâtir, en 305, un palais qui lui coûta plus de neuf millions de notre monnaie. (Cf. Yakoubi, p. 27.) Dès l'époque de Yakout, ce quartier était couvert de ruines et fréquenté par les coupeurs de bourse. (*Dict. géogr. sub verb.*) *La porte de Chemmasyah* conduisait à Samarra.

de toute critique contre un art dont la puissance venait de se révéler à moi [1] ».

Cette attraction s'exerçait avec plus de puissance encore sur ces natures naïvement poétiques, fleurs sauvages écloses dans les déserts de l'Arabie. Dans les belles années de sa jeunesse, accompagnant son frère Réchid dans un de ses pèlerinages aux lieux saints, un jour qu'il explorait les environs de Médine, il s'éloigna de son escorte et s'arrêta près d'un puits où une esclave était occupée à tirer de l'eau. Il avait soif et la pria de le laisser boire à son seau; mais elle lui répondit brusquement : « J'ai bien le temps vraiment de m'occuper de toi, il faut d'abord que je gagne l'argent que mon maître prélève sur mes journées. » Ibrahim sourit sans répondre à cette impertinence, et se mit à chanter l'air suivant, en marquant le rhythme sur la selle avec le manche de son fouet :

Mon cœur veut oublier Asmâ, il cherche à se consoler, mais les consolations lui sont refusées.

Si je meurs, déposez mon corps dans l'humide prairie d'Erwâ, répandez sur lui l'eau du puits d'Orwah,

Cette eau tiède en hiver, fraîche pendant l'été, cette lumière qui brille dans les sombres profondeurs du puits [2].

[1] *Agani*, il y a deux rédactions du même fait, t. IX, p. 55 et 68.

[2] Voici le texte de cette poésie :

رام قلبي السلوّ عن اسما وتعزى وما به من عزآء
كفّناني ان متّ فى درع اروى وامتحا لى من بئر عروة مائى
سخنة فى الشتاء باردة الصيف سراج فى الليلة الظلماء

Dans l'édition de Boulac (IX, 63), le deuxième et le troisième

L'esclave se retourne comme fascinée et lui dit : « Le connais-tu, le puits d'Orwah ? — Non. — C'est celui où tu t'es arrêté. » Ensuite elle lui présente sa cruche et le prie de chanter encore une fois; Ibrahim s'y prête de bonne grâce. La fille du désert ne se lasse pas de l'entendre, elle marche à côté de son cheval, sa cruche d'eau sur l'épaule; on arrive ainsi jusqu'au lieu où se tenait l'escorte du prince; la jeune fille, intimidée à la vue de ces cavaliers, de ces armes qui étincellent au soleil, veut s'enfuir, mais il la rassure et la retient auprès de lui. Le lendemain il raconte son aventure à Réchid; le Khalife en est charmé, il fait acheter l'esclave, l'affranchit et lui donne une somme considérable. Un savant astronome, Mohammed, fils de Mouça *Mouneddjim*, qui joignait à des connaissances étendues le goût de la musique, démontrait par une preuve du même genre la supériorité d'Ibrahim comme chanteur. « J'ai été, disait-il, pendant bien des années, le com-

vers ont été transposés à tort, ils se trouvent dans leur ordre naturel chez Yakout, *Dict. géogr.* I, 434. Ce puits, situé au fond de la vallée de Médine, était une des stations des pèlerins venant de la Mecque. Son eau, presque aussi vénérée que celle de Zemzem, avait peut-être des vertus thérapeutiques; du moins Yakout raconte qu'un grand personnage la fit bouillir pour qu'elle se conservât et l'enferma dans des fioles qu'il offrit à Réchid, alors à Rakkah. Il attribue les vers précédents à Sery el-Ansari; mais, d'après l'*Agani*, ils appartiennent au poëte Ahwas et le chant est de Ma'bed. Cette historiette, si elle n'offre pas par elle-même un vif intérêt, confirme cependant un renseignement géographique d'une certaine importance. Les conteurs de Bagdad l'ont admise dans leur répertoire, et on la retrouve avec d'autres broderies au chapitre CXIII des *Prairies d'or*.

mensal des réunions intimes de Mamoun et de Mou'taçem, et voici ce que j'ai eu souvent l'occasion de remarquer. Dès que la voix d'Ibrahim se faisait entendre, tout ce qu'il y avait au palais de gens de basse condition, valets, esclaves, ouvriers, artisans, tous, jusqu'au moindre manœuvre, quittaient leur besogne et s'approchaient haletants, l'oreille tendue, pour ne pas perdre une note de son chant. Finissait-il, un autre chanteur prenait-il sa place, tout ce peuple retournait au travail, sans se soucier de l'entendre. Je ne saurais donner, ajoutait Mohammed, un exemple plus frappant de son talent que ce charme exercé sur des natures rudes et rebelles à toute éducation [1]. »

Les lions et les tigres subissaient eux-mêmes cet ascendant, c'est son frère Mansour qui nous atteste, non sans une certaine hésitation, ce nouveau miracle de la mélodie. « Un jour, mon frère Ibrahim, étant de service auprès de Mohammed el Emîn, demeura à boire tranquillement chez lui sans tenir compte des messages réitérés que le Khalife lui adressait. Le lendemain, un peu inquiet des suites de sa négligence, il me pria de l'accompagner au palais. A notre arrivée, on nous apprend que le Khalife, encore sous l'influence de l'orgie de la veille, était allé visiter sa ménagerie. Nous nous dirigeons de ce côté; en passant près d'un cabinet où l'on serrait les instruments de musique, mon frère me prie de prendre un luth (*'oud*), de l'accorder avec

[1] *Agani*, IX, 72, et *Nudjoum*, t. II, p. 663.

soin pour ne pas avoir à le changer, et de le cacher dans la manche de ma robe. Je lui obéis et nous rejoignons Emîn; penché sur la fosse aux lions, il nous tournait le dos. Ibrahim prend son luth et se met à chanter[1] :

Je vide une coupe pour mon plaisir et une autre pour corriger l'effet de la première. . . . .

« Aux accents de cette voix connue, Emîn se retourne souriant : « Bravo, mon oncle, lui dit-il, vous m'avez rendu la gaieté », et se faisant apporter une coupe contenant un *rotl*[2] de vin, il la boit à longs traits en l'écoutant chanter. Ce qui me frappa, c'est que mon frère, ce jour-là, se tint constamment à l'octave supérieure du luth sans altérer son chant, ni donner signe de fatigue. Au surplus, il a accompli de ces tours de force que je n'ose rappeler de peur d'être taxé de mensonge; mais je dois ajouter que dès qu'il commença de chanter, les bêtes féroces, tendant le cou de son côté, se rapprochèrent peu à peu et finirent par appuyer leur tête sur les barreaux de la cage; le chant fini, elles se retirèrent au fond. Le Khalife fut impressionné de ce spectacle,

[1] وكاسٍ شربتُ على لذّة   واخرى تداويت منها بها

La pièce a quatre vers dans le texte; *Agani*, IX, 56. Cf. *Nudjoum*, II, 662.

[2] Cette mesure variait dans chaque pays; le *rotl* bagdadien était la moitié du *mann*, soit 130 drahmes. (Cf. *Journal asiatique*, octobre-novembre 1860, p. 363.) Le *rotl* égyptien était un peu plus grand. (Abd Allatif, p. 91.)

et non-seulement il ne songea pas à reprocher à mon frère son incartade de la veille, mais il nous fit un présent avant de nous congédier. »

La nature ne lui avait pas mesuré parcimonieusement ses dons : à cette voix sans pareille elle avait ajouté une mémoire musicale dont les prouesses nous laisseraient incrédules, si nous ne savions quelle est la puissance de cette faculté chez les Orientaux. Parmi les souvenirs de famille transmis par ses fils et petits-fils au compilateur de l'*Agani*, nous choisissons deux anecdotes caractéristiques; la première est racontée par Ibrahim lui-même en ces termes :

« Je sortais, un soir, de Chammasyah (où Réchid demeurait alors), lorsque passant devant la demeure de Moçouli, je l'entendis chanter un air de sa composition; il en répétait les passages difficiles, les agréments, etc. pendant que ses esclaves marquaient le rhythme. Je me retirai sous l'auvent du balcon et y demeurai jusqu'à la fin de la leçon. Je ne cessai de redire tout bas l'air que je venais de surprendre, et il fut bientôt gravé dans ma mémoire. Le lendemain, il y avait concert chez le Khalife; le premier chant exécuté par Moçouli fut justement celui-là; Réchid en fut charmé, et il lui exprimait sa satisfaction, quand je me levai en disant : « Sire, Moçouli est un plagiaire : cet air qu'il vous donne comme sa dernière composition est ancien, et la preuve, c'est que je puis le chanter aussi bien que lui. » Mis en demeure de le faire, je le dis à mon tour sans omettre une note. Que l'on juge du désarroi du mu-

sicien et des reproches que le Khalife lui adressa. On se sépara sur cet incident; mais après la prière de l'*asr* je retournai seul chez le prince et lui racontai comment le hasard m'avait livré l'air en question. Après s'être amusé de mon histoire, il fit appeler Moçouli, lui rendit sa faveur et scella le pardon d'un cadeau de 5,000 dinars[1] ». — Mouteyyam, une excellente musicienne fort appréciée de Mou'taçem, fut victime d'une surprise semblable. Elle avait obstinément refusé à Ibrahim la communication d'un chant favori, paroles de Nomeïri, musique de Ma'bed; comme le Khalife l'encourageait dans ses refus, le prince n'osa pas insister. Mais un soir, sortant du palais pour rentrer chez lui, il traversa le *Meïdan* où demeurait l'artiste; elle était assise derrière le balcon treillagé qui donnait sur la place, déserte à cette heure, et apprenait à ses compagnes l'air convoité par Ibrahim. Celui-ci s'approche avec précaution, se blottit sous le balcon, assiste à la répétition, et quand elle est terminée, quand sa mémoire en a retenu les moindres détails, il agite l'anneau de la porte et crie à la chanteuse stupéfaite: « Merci, ma belle, voici ton air appris gratis[2]! »

[1] Le tome V de l'*Agani* donne deux versions, p. 10 et p. 29. On a suivi la première, moins détaillée que l'autre pleine de minutieux bavardages.

[2] *Agani, ibid.* et t. VII, p. 33, où se trouve la notice de la chanteuse en question. C'était une belle esclave au teint doré, qui joignait à son talent musical de grandes dispositions pour la poésie. Esclave favorite d'Ali ben Hicham (d'où son nom de *Hachémite*), elle lui donna plusieurs enfants, et mourut presque en même temps qu'Ibrahim, sous le règne de Mou'taçem (*ibid.* 37).

Ishak, fils de Moçouli, malgré son immense renommée, ne fut pas à l'abri de ces plagiats mnémoniques. Il venait de chanter devant Emîn, en présence d'Ibrahim, un air qui avait soulevé un tonnerre d'applaudissements. Pendant un entr'acte du concert, le prince s'approche de lui et le prie de lui répéter deux ou trois fois le motif à demi-voix. Ishak hésite, cherche des prétextes; cependant le don d'une veste splendide (*mithraf*) et d'une *djubbé* de soie le décide; il redit son air. Sur ces entrefaites, le Khalife revient et la fête recommence. Ibrahim prend un luth et chante de sa magnifique voix l'air composé par son rival, non sans y ajouter les brillantes fioritures dont il avait le secret. Son succès fut complet et il reçut, séance tenante, six bourses (*badrah*) qu'il partagea avec l'auteur. Ishak, racontant plus tard cet épisode à un ami, ajoutait: «De cette façon, je reçus, ce jour-là, 30,000 dirhems argent comptant, plus le riche costume d'Ibrahim, ce qui portait la valeur de ce cadeau à 100,000 dirhems[1].»

Ses dispositions naturelles s'étaient développées par l'étude : aucune des notions relatives à la théorie de l'art ne lui était inconnue, et en particulier la no-

[1] Le dirhem de cette époque peut être évalué entre 65 et 70 centimes, comme il résulte des témoignages de Kodama, d'Ibn Khordadbeh, etc. Voir le *Livre des routes*, *Journal asiat.* avril 1865, p. 236. La valeur ordinaire d'un *badrah* devait être alors de 5,000 dirhems; mais elle a varié suivant les époques, ainsi que le fait remarquer Ibn Khaldoun. Selon cet écrivain, une bourse valait 10,000 dinars. (*Prolégomènes*, trad. t. I, p. 352.) Enfin nous voyons, par l'anecdote citée p. 218, qu'il y avait aussi des bourses doubles de 10,000 dirhems.

tation, cette énigme qui torturait ses contemporains. On a déjà fait remarquer que l'enseignement était entièrement empirique : un air à succès était répété à satiété par le compositeur à ses élèves, et encore, quelque grande que fût l'habileté de ceux-ci, ne réussissaient-ils pas toujours à interpréter le morceau d'une manière irréprochable[1]. On comprendra maintenant pourquoi Isfahâni, dans son *Livre des Chansons*, cite comme tenant du prodige une sorte de déchiffrement que, de nos jours, grâce à l'admirable simplicité de notre écriture musicale, un écolier accomplirait en se jouant. « Ishak, fils de Moçouli, venait de composer et de mettre en musique une chanson commençant ainsi :

قل لمن صدّ عاتبا   ونأى عنك جانبا
قد بلغتُ الذى اردتّ   وان كنتُ لاعبا

Dis à celle qui d'un air de reproche s'éloigne et fuit loin de toi :
J'ai obtenu ce que je désirais, et tout cela n'était qu'un jeu.

« Comme le morceau avait obtenu un grand succès, Ibrahim, friand des nouveautés musicales, écrivit à son rival une lettre des plus aimables en le priant de lui communiquer cette dernière production de sa verve. En conséquence, Ishak lui adressa les indications suivantes : Poésie — rhythme et mesure —

[1] Ainsi on lit dans l'*Agani*, t. V, p. 74 (Vie d'Ishak, fils de Moçouli), que d'excellents chanteurs, tels que Moukharik, Ibn Djami', exécutèrent cinquante fois un air d'Ishak, sans le rendre tel qu'il avait été composé.

étendue et doigté de l'air — coupe et division des périodes musicales — notation de l'accompagnement avec les césures — valeurs des modulations et des mètres[1]. Ces renseignements, tout concis qu'ils étaient, suffirent au fils de Mehdi pour qu'il pût rétablir l'air et l'étudier tel que Ishak l'avait composé, et comme sa voix était plus belle que la sienne, il ne tarda pas à y avoir plus de succès que l'auteur lui-même. »

Le chanteur incomparable était en même temps un instrumentiste *di primo cartello*. L'auteur de l'*Agani* ne lui refuse pas non plus cette supériorité : « Ibrahim, dit-il[2], fut un des hommes les plus instruits dans l'art des sons (*nagham*), dans le jeu des instruments à corde (*witr*) et dans le rhythme (*ika'at*). Cependant, sa naissance et les préjugés de son temps lui commandaient une certaine réserve à cet égard. » Le Khalife Emîn, qui n'avait pas les mêmes scrupules lorsque son humeur fantasque était surexcitée par l'ivresse, lui ordonna un jour de jouer de la flûte. « Prince des Croyants, répond Ibrahim

[1] Le texte de cette phrase pleine de termes techniques mérite d'être cité : فكتب اليه بشعره وايقاعه وبسيطه ومجراه واصبعه وتجزئته واقسامه ومخارج نغمه ومواضع مقاطع ومقادير ادواره واوزانه. La traduction littérale donnée par M. Kosegarten (*op. laud.* p. 184) est loin d'en expliquer les obscurités. Le mot ادواره a été omis par ce savant, et ce même mot est écrit اوراره dans le texte imprimé à Boulac, ce qui le rend inintelligible. L'*Agani* donne trois versions du même récit, t. IX, p. 54, 56 et suiv.

[2] *Agani*, t. IX, p. 48.

voulant sauvegarder sa dignité à l'aide d'un léger mensonge, je n'ai jamais approché une flûte de mes lèvres. » Le Khalife avait une façon de dire « je veux » qui n'admettait pas de réplique; obligé de s'incliner devant ce nouveau caprice, Ibrahim fait appeler une esclave, lui ordonne de souffler dans l'instrument, tandis que lui-même produit les notes en posant ses doigts sur les trous, et il exécute de cette façon bizarre un morceau qui charme l'auditoire, du moins c'est Isfahâni qui l'affirme. — Une autre fois, causant au milieu d'un cercle d'amis, il soutenait que la perfection était impossible à atteindre dans le jeu des timbales (*tabal*); chacun de se récrier; il insiste, on demande la démonstration. Il fait apporter l'instrument objet de la discussion, et exécute avec une agilité merveilleuse une batterie d'un rhythme brillant. L'auditoire ne songe qu'à applaudir; mais il modère ses transports pour démontrer *ipso facto* que jamais la main gauche ne peut frapper avec la même égalité et la même intensité de son que la main droite, quelle que soit l'habileté de l'exécutant [1], ce dont on est forcé de convenir. Dans les deux circonstances que nous venons de rappeler, il avait prouvé que son talent d'instrumentiste était au niveau de celui du chanteur; mais ces démonstrations étaient extrêmement rares et ne dépassaient pas l'enceinte du harem. Peut-être même, sans le retentissement de sa querelle avec l'école de Moçouli, l'artiste aurait-il disparu tout en-

[1] *Agani*, t. IX, p. 71 et suiv.

tier. L'auteur du *Livre des Chansons*, quoique se rattachant lui-même à cette école, apprécie le fond du débat et discute le mérite relatif des deux adversaires avec une impartialité dont il faut lui savoir gré. Après avoir rendu justice aux talents variés ainsi qu'à la science d'Ibrahim, il signale en ces termes les côtés faibles de son système :

« Malgré ses dons naturels et son mérite éminent, Ibrahim ne sut point se conformer aux règles du chant ancien, ni les suivre dans ses compositions. Il abrégeait ou simplifiait, suivant ses convenances, les passages difficiles des vieux airs, et lorsqu'on le lui reprochait, il répondait : « Je suis roi et fils de roi, je chante au gré de ma fantaisie ce qu'il me plaît de chanter[1]. » Il fut le premier qui se permit ces mutilations et qui ouvrit la voie à des licences de ce genre. De là deux écoles; l'une, celle d'Ishak (fils d'Ibrahim Moçouli), considérant comme un crime toute atteinte portée au chant ancien, le rend dans sa pureté primitive, ou du moins aussi fidèle-

[1] Dans l'intimité, et quand il était de belle humeur, il reconnaissait implicitement la justesse de ces critiques. Chantant, un jour, devant un petit-fils d'el-Hadi un air attribué à Ma'bed (mode grave deuxième genre), et lui ayant demandé ensuite s'il en connaissait l'auteur, son auditeur répondit avec franchise : « On dit qu'il est de Ma'bed, mais en vérité ce n'est pas ainsi que ce vieux musicien devait l'exécuter; personne ne s'est jamais permis de l'interpréter de la sorte : non, mille fois non, ce n'est plus là l'œuvre de Ma'bed. » Ibrahim écouta ce reproche en souriant, et puis il ajouta d'un air sérieux : « Tu dis vrai, mon cher, il y a dans cette musique des difficultés que j'escamote; le vieux Ma'bed était plus habile que nous, et je n'ai pas la moitié de son talent. » (*Agani*, t. IX, p. 52.)

ment que cela est possible à cette époque. L'autre école, celle qui se rattache au fils de Méhdi et à ses imitateurs, comme Moukharik, Charyah, Raïk, etc. assujettit à ses caprices les règles du chant ancien. Ils ont été encouragés dans cette voie par les amateurs qui craignent le travail et rejettent les airs graves, les périodes majestueuses, parce qu'ils ne sauraient les reproduire; par les ignorants qui ne veulent pas donner à l'étude du chant tout le temps et les efforts qu'elle exige. Telle est l'origine de la révolution qui s'est accomplie dans l'art contemporain et de l'oubli où sont relégués les vieux maîtres. Les retouches du professeur autorisant celles de l'élève et ainsi de suite (à ce point qu'on peut compter neuf classes de novateurs), il est devenu impossible aujourd'hui d'exécuter un air ancien tel qu'il a été composé. Parmi ceux qui ont altéré la tradition, on doit citer la famille de Hamdounb. Isma'il qui eut pour maître Moukharik, dont l'enseignement fut si funeste à ceux qui le suivirent; le groupe de chanteuses formées par Charyah et Raïk (élèves d'Ibrahim); enfin *Zeryat*, la chanteuse préférée de Wathik-Billah. Dans le camp opposé, c'est-à-dire celui qui respecta la tradition dans la théorie et la pratique de l'art, se rangent Oreïb et le groupe de chanteuses formées par ses soins; Ibn Zorzour; Bedl et ses élèves, et en général les musiciennes appartenant à la famille des Barmécides, etc. . . . . Malheureusement, classiques et novateurs, le temps a tout emporté, et c'est à peine s'il reste de nos jours

quelques élèves de ces deux grandes écoles dont la rivalité forme une des phases les plus importantes de l'histoire de l'art[1]. »

Écoutons maintenant le témoignage de Hammad, fils d'Ishak, témoignage plus impartial qu'on ne saurait l'attendre d'un des derniers survivants de la lutte. « Personne n'était passionné pour le chant et ne s'y distinguait comme Ibrahim. Il avait l'inspiration abondante; cependant, lorsqu'il venait de composer un morceau, il le publiait sous le nom de Charyah ou de Raïk (ses esclaves) pour échapper ainsi aux sévérités de la critique. C'est ce qui explique comment ses œuvres si nombreuses sont devenues rares. A ceux qui lui en faisaient des reproches, il répondait : « Je compose pour mon propre plaisir, non par intérêt; je chante pour moi et nullement pour les autres; d'ailleurs, en tout cela, je ne consulte que ma volonté. » La beauté de sa voix désarmait ses adversaires, et tous ont proclamé que jamais, avant ou depuis la prédication de l'islam, on n'avait entendu un chanteur comparable à Ibrahim et à Oleyyah, sa sœur. Entre lui et Ishak, la guerre fut acharnée; s'il avait la supériorité de la naissance, son adversaire se vengeait par celle du talent : Ishak ne laissait échapper aucune occasion de relever ses moindres fautes et de signaler son ignorance du chant classique[2]. » Un des morceaux les plus curieux

[1] *Agani*, t. IX, p. 48 et suiv. Chapitre intitulé : *Œuvres des musiciens et musiciennes appartenant à la famille des Khalifes.*

[2] *Ibid.* p. 49 et suiv.

de l'*Agani* est sans contredit le récit d'une querelle qui éclata entre les deux rivaux en présence de Haroun er-Réchid; il est regrettable que son étendue ne nous permette pas de le joindre à ce mémoire, même sous forme de pièce justificative. On y trouve la preuve que, malgré une certaine déférence apparente et certains ménagements de pure courtoisie, leur rivalité s'était transformée en haine, et que sans l'intervention du Khalife, Ibrahim, gravement insulté, se serait débarrassé de son sévère antagoniste en le faisant assassiner[1]. Ajoutons, à son honneur, qu'il ne profita point de son passage au pouvoir pour satisfaire sa vengeance : le monarque oublia les outrages faits à l'artiste.

D'ailleurs, il faut bien le reconnaître, Ibrahim était le premier chanteur de son temps, le roi des amateurs et un compositeur agréable; mais entre lui et un maître aussi consommé, un théoricien aussi érudit que Ishak, fils de Moçouli, la lutte devenait inégale. Qu'on nous permette de citer textuellement un passage de l'*Agani* (V, 52) qui démontre la supériorité de ce dernier en retraçant les services qu'il a rendus à l'art. Il est tiré de la notice spéciale que Isfahâni lui a consacrée.

وهو الذى صحّح اجناس الغنآء وطرائقه وميّزه تمييزًا لم يقدر عليه احد قبله ولا تعلق به احد بعده ولم يكن قديمًا مميّزًا على هذا الجنس انما يقال الثقيل وثقيل الثقيل والخفيف

[1] *Agani*, p. 64 et les deux pages qui suivent.

وخفيف للخفيف وهذا عمرو بن بانة وهو من تلاميذه يقول فى كتابه الرمل الاوّل والرمل الثانى ثم لا يزيد فى ذكر الاصابع على الوسطى والبنصر ولا يعرف المجارى التى ذكرها اسحاق فى كتابه مثل ما ميّز الاجناس فجعل الثقيل الاوّل اصنافًا فبداء فيه باطلاق الوتر فى مجرى البنصر ثم تلاه بما كان منه بالبنصر فى مجراها ثم بما كان بالسبابة فى مجرى البنصر ثم فعل هذا بما كان منه بالوسطى على هذه المرتبة ثم جعل الثقيل الاوّل صنفين الصنف الاوّل منهما هذا الذى ذكرناه والصنف الثانى القدر الاوسط من الثقيل الاوّل واجراه مجرى الذى تقدّم من تمييز الاصابع والمجارى ولحق جميع الطرائق والاجناس بذلك واجراها على هذا الترتيب ثم لم يتعلق بفهم ذلك احدٌ بعده فضلاً عن ان يصنفه فى كتابه فقد الف جماعة من المغنيين كتبًا منهم يحيى المكّى وكان شيخ الجماعة واستاذهم وكلهم كان يفتقر اليه ويأخذ عنه غنآء الحجاز وله صنعة كثيرة حسنة متقدمة وقد كان ابراهيم الموصلى وابن جامع يضطربان الى الاخذ عنه ألّف كتابًا جمع فيه الغناء القديم ولحق فيه ابنه الغناء المحدَث الى آخر ايامه فاتيا فيه فى امر الاصابع بتخليط عظيم حتى جعلا اكثر ما جنساه من ذلك مختلطاً فاسدًا وجعلا بعضه فيما زعما تشترك الاصابع كلها فيه وهذا مُحال ولو اشتركت الاصابع لما احتيج الى تمييز الاغانى وتصييرها مقسومة على صنفين الوسطى والبنصر...... وهذا

كله فعله اسحاق واستخرجه بتمييزه حتى اتى على كلّ ما رسمته الاوائل مثل اقليدس ومن قبله ومن بعده من اهل العلم بالموسيقى ووافقهم بطبعه وذهنه فيما قد افنوا فيه الدهور من غير ان يقرأ لهم كتابًا او يعرفه ،

« C'est lui (Ishak) qui établit méthodiquement les genres et les modes, qui les classa dans un ordre inconnu avant lui, et où il n'a pas eu d'imitateur. En effet, cette classification n'existait pas jusqu'alors; on se bornait à distinguer le mode grave du double grave, le mode léger du double léger. D'autre part, Amr, fils de Banah, qui fut un des élèves d'Ibrahim, mentionne dans son traité le *rémel 1er genre*, le *rémel 2e genre*, *les cordes du médius et de l'annulaire*, sans autre explication, parce qu'il ignorait la définition des *passages* (d'une corde à l'autre), définition qui, comme celle des genres, est l'œuvre d'Ishak. Celui-ci distingue des subdivisions dans le mode grave: il commence par la corde à l'état libre (mode *ré mineur*), avec le passage à la corde de l'annulaire et après cela les passages qui dérivent de celle-ci; il traite ensuite de la corde de l'index dans le passage à la corde de l'annulaire, et procède de même pour la corde du médius. Passant à la répartition des genres, il divise le grave en deux espèces: la première est celle que nous venons de citer, la seconde est l'espèce mixte du 1er genre. Il l'étudie dans ses rapports avec les différentes cordes et les

passages, et apporte la même méthode dans la classification des modes et des genres. Malheureusement, cette belle théorie non-seulement n'est développée dans aucun autre ouvrage, mais il semble même qu'elle n'ait plus été comprise après lui. Ainsi, de tous ceux qui ont écrit sur la musique, l'auteur le plus distingué est Yahya le Mecquois. Ce fut un maître excellent, chef de l'école musicale du Hédjaz, auteur de compositions estimées dont la lecture a été indispensable à Moçouli et à Ibn Djami'. Cependant, dans son Traité qui est un recueil de musique ancienne auquel son fils a ajouté toute la musique composée jusqu'à la fin de sa vie, la théorie des cordes est exposée (par les deux auteurs) avec une confusion extrême. Ils apportent un désordre inouï dans leur classification, et vont jusqu'à dire « qu'un certain genre est commun à toutes les cordes », ce qui est une grave erreur; car s'il en était ainsi, à quoi servirait la classification adoptée dans le chant sous les deux genres principaux, à savoir la corde du médius et celle de l'annulaire? . . . . . Telle est l'œuvre d'Ishak, voilà le fruit de sa méthode incomparable. Il a repris le travail d'Euclide ainsi que de tous les théoriciens anciens qui ont précédé ou suivi Euclide, et ce qui leur coûta tant d'efforts, il l'a trouvé par ses recherches personnelles, par les seules inspirations de son génie, sans avoir jamais ni connu, ni lu un seul de leurs écrits. »

Plus loin, Isfahâni nous apprend que le fond du

débat était la classification des deux modes graves et de leur *allegro.* Ibrahim nommait 1er mode ce qui était le second mode selon son adversaire, et *vice versa.* Cette discussion théorique donna naissance à une correspondance étendue et à des dissertations à perte de vue. Les autres musiciens étaient les témoins muets et inintelligents de ce mémorable duel et ne savaient à qui décerner la victoire. Un virtuose d'une certaine habileté, Amr, fils de Banah (voir plus haut, p. 285), assistant un jour à une altercation très-animée, ne put s'empêcher de dire aux deux antagonistes : « Si vos compositions vocales étaient pour nous ce que sont vos définitions, ce serait lettre morte pour nous tous[1]. » Des expériences furent faites au moyen de métronomes pour déterminer la valeur des mesures; mais chacun d'eux contestant les valeurs admises par l'autre, l'expérience ne put aboutir[2]. . . . . « En définitive, la doctrine d'Ibrahim, en ce qui concerne la classification du mode grave, est tombée dans l'oubli, et celle d'Ishak lui a survécu. » Les arguments sur lesquels ce dernier s'appuyait peuvent se résumer ainsi : « Ce que je nomme le mode grave du 1er genre ren-

[1] *Agani*, t. IX, p. 62. Ibrahim ne se faisait aucune illusion sur l'incapacité de ses confrères en vocalises. Dans une lettre qu'il écrivait à Ishak sur cette éternelle querelle des genres, il disait sans chercher d'euphémismes : « Après tout, qui prendrons-nous pour juges? Ceux qui nous écoutent sont des ânes! » (*Ibid.* t. V, p. 100.)

[2] ووضع لذلك مكاييل لتعرف بها اقدار الطرائق وامسك كل واحد منهما الى آخر اقداره فلم يصح شئ يعمل عليه،

ferme deux mesures, l'une parfaite, l'autre mixte, mais toutes les deux comprises dans un seul et même genre. Il n'en est pas de même du 2[e] genre, lequel n'a pas de mesure mixte. Il y a plus, l'allure majestueuse du 1[er] genre permet la gradation dans le rhythme, tandis que l'absence de gravité dans le 2[e] genre y rend la gradation rhythmique impossible... Quant à la théorie de la division et de la coupe (d'une phrase musicale), elle absorba leur vie; ce différend dura pendant des années sans qu'ils pussent s'entendre à ce sujet sur un seul air, et provoqua de part et d'autre toutes sortes de mauvais procédés[1]. »

Le Livre des Chansons est plein des souvenirs de leur querelle; choisissons parmi ces anecdotes celles qui peuvent jeter quelque clarté sur la question de principe qui vient d'être indiquée. On sait par le témoignage de ce livre combien l'enseignement de Moukharik, un des maîtres d'Ibrahim, fut préjudiciable aux saines traditions de l'art vocal. Ce musicien chantant un jour devant Réchid, Ishak remarqua une faute dans la coupe de son air; il le pria de

[1] والثقيل الاوّل يمكن الادراج فى ضربه لثقله والثقيل الثانى لا يندرج لنقصته عن ذلك........ وامّا التجزئة والقسمة فانهما افنيا اعمارهما فى تنازعهما فيهما حتى كان يمضى الزمان الطويل فى قسمة وتجزئة صوت واحد فيه وحتى كانا يخرجان الى كلّ قبيح.

La théorie en question avait été exposée et discutée à fond par l'auteur de l'*Agani*, dans un traité spécial du *son musical* qui ne nous est point parvenu. Kosegarten a donné un court extrait de ce curieux passage, *op. laud.* Introd. p. 183.

recommencer, et comme la même faute se reproduisit, il la signala au Khalife. Réchid consulta son frère. Ibrahim affirma que le passage était correct; Ishak, piqué au jeu, propose de s'en rapporter au jugement de Moçouli; son contradicteur n'ose pas décliner une autorité aussi respectable. Sur l'ordre du Khalife, Moçouli, qui relevait de maladie, est amené dans une litière. Il écoute attentivement le morceau et déclare que le passage contesté est contraire aux règles. « C'est aussi l'opinion de ton fils Ishak, remarque Réchid, mais mon frère est d'un sentiment opposé. » Moçouli ne répond rien, il demande une plume et de l'encre, trace quelques lignes sur un billet, le plie et le remet au Khalife; il ordonne à son fils de désigner à son tour et de la même manière le passage incriminé. Les deux billets furent ouverts et lus consécutivement en présence de l'assemblée; la même faute y était signalée dans le même passage. Or, toute entente entre le père et le fils avait été impossible; il fallut donc se rendre à l'évidence, et l'épreuve tourna à la confusion d'Ibrahim [1].

[1] *Agani*, t. V, p. 19. Ibrahim Moçouli, le plus grand compositeur du IIe siècle de l'hégire, le favori de Réchid, le prenait de haut avec le prince amateur; en plusieurs occasions il mit son amour-propre à de rudes épreuves. Quand il mourut, en 188, ce fut un deuil universel : tous les luths, toutes les mandolines de Bagdad chantèrent son éloge. Le fils de Mehdi dut suivre le courant; il fit pleurer l'auditoire en chantant un fragment d'élégie composée par Ibn Sebayah en l'honneur du défunt. Sa voix et son exécution ne pouvaient manquer leur effet; quant à lui, cependant, il n'était nullement ému; au dire d'un témoin oculaire, il ne s'associa pas volontiers aux regrets

Le même désagrément lui arriva plus tard chez Mamoun. Un des meilleurs chanteurs de la cour, *Okaïd*, se faisait entendre de ce prince, un autre artiste l'accompagnait sur le luth. Sur ces entrefaites entre Ishak; le Khalife lui demande ce qu'il pense de ce morceau. « Sire, dit Ishak, avez-vous déjà adressé cette question à quelqu'un avant mon arrivée? — Oui, répond Mamoun, à mon oncle Ibrahim. » Ishak hésite à donner son avis; mais comme le maître insiste, il demande une seconde audition. Ensuite il se tourne d'un air interrogateur du côté d'Ibrahim, lequel déclare qu'il ne trouve rien à redire ni dans le chant ni dans l'accompagnement. Ishak, s'adressant au chanteur, lui demande quel est le rhythme de son air : « C'est le *remel*, » répond celui-ci. L'accompagnateur, interrogé à son tour, répond qu'il joue sur le rhythme *hezedj grave*. — « Sire, s'écrie alors Ishak, voilà ma réponse toute faite; que puis-je dire d'un morceau dont le chant est en telle mesure et l'accompagnement en telle autre[1]? » Ibrahim, décontenancé, fut obligé de reconnaître la justesse de cette critique.

La science et le goût secondés chez Ishak par une finesse d'oreilles peu commune donnaient à ses censures un caractère de précision qui les rendait inat-

que cette mort inspirait, et il eut même quelque peine à dissimuler sa joie. (Cf. *Agani*, t. V, p. 47.)

[1] *Agani*, t. V, p. 56. C'est à peu près comme si l'on disait : l'air est en 6/8 et l'accompagnement en 3/4. (Voir un récit du même genre, *ibid.* p. 59.)

taquables. Dans un concert chez Mamoun, vingt chanteuses rangées sur deux files, dix à gauche et dix à droite, chantaient à l'unisson en s'accompagnant sur le luth; tout à coup, Ishak les interrompt en s'écriant : « Il y a ici une faute, l'une de vous s'est trompée dans le rang de gauche ! » Or, personne ne l'avait remarqué; on fait taire le rang de droite, le rang de gauche chante seul, la même faute se reproduit sans frapper davantage l'attention d'Ibrahim. Alors Ishak s'adressant à la huitième musicienne la prie de chanter seule; elle obéit et la faute devient évidente pour chacun. Mamoun ne put s'empêcher de dire à Ibrahim : « Mon oncle, abstenez-vous désormais de poursuivre Ishak de vos railleries, car un homme capable de signaler une erreur aussi légère au milieu de vingt gosiers qui chantent et de quatre-vingts cordes qui vibrent (le luth ordinaire avait quatre cordes), celui-là certes mérite d'être traité avec respect [1]. »

Ce n'était pas seulement sur une erreur d'exécution ni sur un vice de facture que s'exerçait la sévérité d'Ishak, lorsqu'il avait à juger les œuvres

[1] *Agani*, t. V, p. 60. Nous sera-t-il permis de placer ici un souvenir personnel? A l'une des répétitions générales du *Prophète*, dirigée par l'immortel compositeur qui signa tant de chefs-d'œuvre, au moment où l'orchestre étudiait un passage symphonique d'un mouvement rapide, Meyerbeer fait cesser l'exécution, et désignant un coin de l'orchestre: « Messieurs les altos, dit-il, je vous en prie, un peu plus d'attention : nous sommes en *sol majeur* et l'un de vous vient de faire un *fa naturel*. Recommençons! » Dans une circonstance semblable, Haendel, aussi attentif et plus irritable, jetait sa perruque à la tête du musicien pris en défaut.

de son rival; les plus minimes détails, une faute d'accent dans la prosodie musicale ne pouvaient échapper à la critique de ce théoricien éprouvé. A l'époque de leurs démêlés les plus vifs, quand toute relation avait cessé entre eux, un air composé par Ibrahim fut bien accueilli aux concerts de la cour, il commençait ainsi[1]:

(*tawil*) ذهبتُ من الدنيا وقد ذهبت منّى

« Je me suis éloigné du monde et le monde s'est éloigné de moi. »

Ishak, ne pouvant formuler ses observations de vive voix, envoya chez Ibrahim un ami commun, *Mohammed el-Khannak*, auquel il avait fait la leçon. L'émissaire en question est reçu à merveille; après l'échange des politesses ordinaires, il amène adroitement la conversation sur la musique, complimente le prince du succès de son morceau, et hasarde ensuite timidement cette question: « Tirez-moi d'un doute au sujet du premier hémistiche. De deux choses l'une, ou vous prononcez *dhahabtoû* ذهبتوا, avec une voyelle de prolongation, et alors vous faites un barbarisme en *parlant le patois des Nabatéens*, ou bien vous prononcez *dhahabto* sans prolongation ni

[1] L'origine de ce morceau a été indiquée ci-dessus, p. 249. On sait que Mamoun en faisait grand cas. Cette anecdote peut donc être placée vers la fin de son règne, époque où la rivalité des deux musiciens avait pris le caractère acerbe qu'elle conserva sous le règne suivant et jusqu'à la mort d'Ibrahim.

meddâ, et dans ce cas vous violez et la mesure et l'accent musical. » Ibrahim fronça le sourcil, il comprenait trop bien d'où partait le coup. « Mon cher Mohammed, lui répondit-il, la critique n'est pas de vous, mais de ce barbare, de ce fils de prostituée[1]! Dites-lui de ma part, et ce sera ma seule réponse : Pour vous, la musique est un métier, pour nous elle est une distraction, un jeu qui nous charme. » Mohammed s'acquitta de son message. « Le vrai barbare, s'écria Ishak, est celui qui prononce *dhahabtoû* ! » et tout le reste du jour, il parut enchanté du trouble qu'il avait apporté au triomphe de son ennemi.

Le précieux recueil que nous avons sous les yeux nous offrirait encore d'autres preuves de cette guerre à outrance; mais il est temps de clore cette notice, peut-être trop étendue. Le tome IX de l'*Agani* termine l'article consacré à Ibrahim, ou pour mieux dire, il complète les documents réunis sans ordre sur ce sujet, par l'insertion d'une correspondance entre ce prince et son adversaire[2]. Le hasard ayant mis en la possession d'Isfahâni un recueil de leurs lettres autographes, il a choisi ce fragment parce qu'il l'a jugé de nature à mettre en relief les côtés brillants de l'esprit d'Ibrahim, l'habileté de sa dia-

[1] Le texte porte : من هذا الجرمقاني ابن الزانية. Les *Djarmakanis*, les bohémiens de la Perse, vinrent s'établir à Moçoul dans les premières années de l'islam. (Voy. *Kamous*, à ce mot.) Le même terme se trouve à la forme plurielle *djaramikah*, et avec le sens de *barbares*, dans les fragments du *Kitab el-Ouyoun*, etc. publiés par M. de Goeje, Leyde, 1865, p. 33.

[2] *Agani*, p. 73 et suiv.

lectique, etc. Ces deux lettres, que nous avons lues avec attention, ne méritent pas de figurer ici; elles n'ajouteraient rien à ce que nous savons du fond de la discussion. Elles ont trait à une affaire intime, à des propos médisants attribués au prince et qu'il repousse d'un ton bienveillant, mais un peu protecteur. La forme en est exquise et fait honneur à l'urbanité des deux antagonistes : c'est bien là cette belle langue arabe du IIe siècle de l'hégire, abondante, riche sans emphase, concise sans obscurité. Ce morceau, qui serait ici un hors-d'œuvre, mérite de figurer dans une anthologie comme un modèle de goût et de bien-dire. Isfahâni fait suivre cette citation de quelques réflexions qui seront, en quelque sorte, la conclusion de notre récit. « J'ai puisé, dit-il, ces extraits dans leur volumineuse correspondance, parce qu'ils donnent une idée de l'habileté qu'ils apportaient à la controverse. Il résulte aussi de cette lecture que Ishak voulait forcer Ibrahim à s'incliner devant sa supériorité et qu'il fut souvent injuste à son égard; que les mêmes sentiments animaient le prince; que, séparés par une longue rivalité, ils devinrent injustes et malveillants l'un envers l'autre. » — « L'historique de leur querelle a été écrit par Youçouf, un des fils d'Ibrahim; mais on trouve dans son livre des pièces apocryphes, soit en prose, soit en vers, des récits entièrement controuvés qu'on a placés dans la bouche d'Ishak pour produire son ignorance au grand jour. Or, ces pièces, *fabriquées par Ibrahim*, ont été publiées par Youçouf pour capter l'opinion

publique; entreprise impossible, car la vérité finit toujours par triompher de l'erreur et de la calomnie. Veut-on une preuve de la supériorité d'Ishak? C'est l'oubli dans lequel sont tombées les œuvres de son rival, à ce point que la tradition en a à peine conservé quelques débris. Son système sur la répartition des modes a été abandonné au profit du système de l'autre école; en un mot, le mensonge s'est évanoui avec celui qui l'avait répandu, et l'œuvre d'Ibrahim n'a pas survécu à son auteur. »

Nous ne pouvons que citer cette appréciation sans en vérifier l'exactitude. Le temps, qui a détruit l'œuvre frivole du prince amateur, n'a pas respecté le monument plus solide du savant théoricien; le système musical des Arabes s'est évanoui comme celui des Grecs dont il s'était inspiré. Mais notre siècle, qui a relevé tant de ruines, verra peut-être s'accomplir une œuvre de restauration qui a aussi son importance. C'est par ce vœu que nous terminons cette esquisse historique, heureux si elle pouvait provoquer les recherches théoriques devant lesquelles le sentiment de notre insuffisance nous oblige à nous arrêter.

INSCRIPTIONS PHÉNICIENNES DE CARTHAGE.

À MONSIEUR LE PRÉSIDENT DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE[1].

Monsieur le Président,

Aujourd'hui 8 mars 1869, je reçois en même temps les cahiers 47 et 48 du *Journal asiatique*, et je trouve dans le premier un travail de M. Léon Rodet sur les Inscriptions phéniciennes de Carthage qui figuraient à l'Exposition universelle de 1867. J'ai la conviction que le savant orientaliste n'a eu en aucune manière connaissance de la traduction des mêmes textes que j'ai fournie, en 1867, au catalogue publié par la Commission impériale (*Histoire du travail et monuments historiques*, p. 628 et 629). Mais il me sera permis de faire remarquer que, chargé par le propriétaire de la collection Sidi Mohammed, fils de Mousthafa Khaznadar, et par M. le baron Jules de Lesseps, commissaire général du gouvernement tunisien, de mettre en ordre les monuments trouvés à Carthage, j'ai fait, dans la matinée du 29 mars 1867, ouvrir les caisses apportées

[1] Cette lettre a été lue à la Société asiatique dans la séance du 12 mars.

de Tunis, que le même jour j'ai pris des estampages des vingt-deux inscriptions, et qu'au commencement de la séance de l'Académie des inscriptions et belles-lettres que j'avais l'honneur de présider, j'ai pu rendre à cette compagnie un compte sommaire de mon premier examen (*Bulletins de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, séance du 29 mars 1867, p. 61).

Les inscriptions de Carthage sont en général nettement tracées; la formule initiale, connue par un très-grand nombre de monuments, n'offre aucune difficulté quant à la lecture matérielle. Je me suis donc borné; dans l'abrégé que j'avais à faire pour le catalogue de l'Exposition, à en constater la présence. Tout l'intérêt se concentrait sur les noms des dédicateurs, et j'ai tâché de les transcrire, réservant tout commentaire pour le *Corpus inscriptionum semiticarum*, auquel les textes carthaginois étaient promis, suivant le vœu de leur propriétaire.

M. Rodet a bien compris aussi que c'était au déchiffrement des noms propres qu'il fallait s'attacher. Il a très-souvent lu comme j'avais fait, et j'en suis fort heureux, car cela contribue à établir que les inscriptions phéniciennes rentrent dans les conditions communes à tous les monuments épigraphiques. Parfois ce savant propose des interprétations différentes de celles que j'ai adoptées. Je me suis empressé de les contrôler à l'aide des estampages qui représentent pour moi les monuments originaux, et je me permettrai de consigner ici quelques observations, cela uniquement pour le service de la

science. Je vous demande la permission de conserver aux inscriptions le numéro d'ordre que je leur avais donné à l'Exposition, et qui correspond à celui que portent les estampages; je place entre parenthèses le numéro adopté par M. Léon Rodet.

1. (L. R. 5.) Stèle consacrée à la déesse Tanith et au dieu Baal-Khamon, par Bodastoreth, fils d'Azerbal, fils d'Adramelek[1]. M. Rodet a lu 𐤏𐤁𐤓𐤁𐤏𐤋, Eberbaal. Ne voyant les monuments qu'à travers une vitre, il a été trompé par une petite fente de la pierre; le nom est bien 𐤏𐤆𐤓𐤁𐤏𐤋, Azerbaal, עזרבעל. Le *zaïn* n'est pas douteux.

2. (L. R. 2.) Stèle consacrée aux mêmes divinités par Azerbal, fils de Hannà, fils d'Azerbal, fils de Baalitan.

Le premier nom, 𐤏𐤆𐤓𐤁𐤏𐤋, est tout à fait pareil au troisième; il n'y a donc pas de motif pour lire Eberbaal. La pierre est en excellent état. Je ne parle pas des différences d'orthographe dans la transcription des autres noms. M. Rodet choisit la forme classique, qui est très-bonne; nous sommes tout à fait d'accord pour la lecture des lettres phéniciennes[2].

[1] Je reproduis purement et simplement les traductions imprimées dans le Catalogue de 1867, sans chercher à les améliorer; mais j'examine ensuite s'il y a lieu de modifier ces lectures. J'ai seulement supprimé la description des stèles, quoique leur forme et les ornements qu'elles portent aient bien leur importance.

[2] J'avais, de mon côté, pensé à cette forme classique des noms qu'il est nécessaire de rappeler lorsqu'on s'adresse au public. Aussi M. de Lesseps, reproduisant dans son avertissement (*Catalogue*

3. (L. R. 16.) Stèle consacrée aux mêmes divinités par Az.... fils d'A..... Je vois à la dernière ligne de ce fragment 𐤋𐤏𐤆𐤓𐤁𐤍𐤀𐤓..... לעזר בן אר..... (Baalazar, fils de Ar....[1]).

4. (L. R. 18.) Stèle consacrée aux mêmes divinités par Abd.... M. Rodet transcrit de la même manière.

5. (L. R. 19.) Consacrée aux mêmes divinités; le nom du donateur se trouvait dans la partie détruite. Même transcription.

6. (L. R. 9.) Fragment consacré aux mêmes divinités par Itanad, 𐤉𐤕𐤍𐤀𐤃, fils de Saphath. L'avant-dernière lettre du premier nom est fort altérée; le 𐤍 est certain. Depuis l'impression du *Catalogue*, mon savant confrère M. Melchior de Vogüé a proposé la lecture 𐤉𐤕𐤍𐤑𐤃 (Iathantsid), que l'état de la pierre me paraît justifier, et qui d'ailleurs se trouve appuyée par le nom צריתן, qu'il a déchiffré

p. 628) la note d'envoi que je lui avais remise, dit-il : « Les inscriptions carthaginoises, principalement, offrent un très-grand intérêt, malgré les mutilations que plusieurs d'entre elles ont subies. Outre les renseignements qu'elles apportent à la philologie, on aime encore à y trouver, avec leur orthographe nationale, ces grands noms d'Annibal, d'Amilcar, d'Hannon, d'Asdrubal, de Bomilcar, etc. que l'histoire a un peu défigurés, et qui nous sont rendus par les stèles qu'avaient consacrées aux dieux du pays d'obscurs homonymes des hommes célèbres que nous venons de mentionner. »

[1] Voir le nom 𐤁𐤏𐤋𐤏𐤆𐤓, lu par M. W. S. W. Vaux, *Inscriptions in phœnician character now deposited in the British Museum, discovered on the site of Carthage during researches made by Nathan Davis esq.* 1863, in-fol. pl. V, n° 15.

dans un proscynème phénicien d'Abydos, copié par M. Devéria (*Bulletin de l'Académie des inscriptions*, 1868, p. 90, séance du 6 mars).

7. (L. R. 13.) Consacrée aux mêmes divinités par Amastoreth, fille d'A....

La copie de M. Rodet laisse à désirer; il a employé des 𐤍 *noun* là où il faudrait des 𐤋 *lamed*, contrairement à ce que fournit la pierre elle-même. Je reproduis l'inscription *brevitatis causa*.

. . . .

Il faut faire attention à l'échange de l'*aleph* et de l'*aïn*, fait bien connu maintenant. Ce n'est pas un *lamed* qui commence la seconde ligne. Le caractère placé en cet endroit paraît être un *caph*. Le mot 𐤀𐤁𐤊 peut représenter אבך. 𐤀𐤔 𐤍𐤃𐤓𐤏, אש נדרע, est au féminin. Le nom qui vient ensuite est עמעשתרת, Amastoreth. Le nom du père de cette femme est A...di ou peut-être Ts...di, car les lettres sont tracées d'une manière très-négligée; ensuite vient 𐤊 𐤔𐤏 𐤒𐤋𐤏 pour כ שמע קלע; le *mim* manque.

8. (L. R. 14.) Consacrée aux mêmes divinités

par Eschmounamé, fils de Magon. M. Rodet condamne toute la fin de l'inscription; je crois pourtant qu'avec un peu d'attention on doit apercevoir comme je le vois :

[illegible]	אש נדר א
[illegible]	שמנעמם בן
[illegible]	מגן בן צר בן מ
[illegible]	גן

J'avais d'abord cru voir [illegible], parce que le *samech* est fort semblable à un *hé*, et non pas distinct comme l'excellent spécimen qui se trouve dans notre n° 19. Mais définitivement, après l'impression du catalogue, j'en suis revenu à la forme אשמנעמם. Une cassure rend l'avant-dernier nom difficile à préciser. On pourrait y chercher אר ou צר. Mais le *daleth* des autres mots n'a pas une haste si longue, et je m'arrête à צר pour צור, nom biblique bien connu. En conséquence, la généalogie s'établit ainsi : Eschmounames, fils de Magon, fils de Sur, fils de Magon. Je n'ai pu bien étudier ce texte qu'après l'impression du catalogue et à l'aide d'une seconde empreinte.

9. (L. R. 11.) Consacrée aux mêmes divinités par Hamilc, fils de Ziva, [illegible]. La partie inférieure de la pierre est en fort mauvais état. On aperçoit cependant encore [illegible] après le nom que je crois pouvoir lire זיוה, et que M. Vaux a lu זיוג, Zivag[1], leçon reproduite par M. Levy (*Phön. Wörterb.*

[1] *Op. laud.* pl. VI, n° 17.

p. 18). M. Rodet n'a pas reconnu le ך de la quatrième ligne, ce qui l'a empêché de lire le nom חמלך, à rapprocher de חמלכת, connu par de nombreux exemples. Voir, plus loin, notre n° 18 [1].

10. (L. R. 3.) Consacrée aux mêmes divinités par Himilcoth, fils d'Hannibal, fils d'Abdmelcarth, fils de Bodastoreth. Pas de différences dans les lectures.

11. (L. R. 15.) Consacrée aux mêmes divinités par Baalha...... 𐤁𐤏𐤋𐤇 [2]. Pas de différence dans la lecture.

[1] La troisième ligne de la première carthaginoise de Gesenius contient, je le crois, le nom de 𐤇𐤌𐤋𐤊 𐤁𐤍 𐤏𐤁𐤃𐤌𐤋𐤒. M. Ét. Quatremère avait vu dans les quatre premiers caractères חשמן (*Journal asiatique*, 1828, t. I, p. 16). Gesenius a préféré חמית (*Script. Phœn. mon.* p. 175). Mais on voit, dans sa pl. XIV, que les deux derniers caractères sont atteints par une cassure de la pierre, et qu'il n'est pas difficile, en rétablissant leur contour primitif, de lire חמלך. Pendant que je cite le livre de notre savant maître Gesenius, je me permettrai de faire remarquer que la troisième carthaginoise dessinée dans sa planche XVI se termine par le nom 𐤏𐤁𐤃𐤌𐤋𐤒𐤓 qu'il a lu, après M. Quatremère, עבדמלקר. Ce nom a été enregistré par M. Levy (*Wörterb.* p. 35), tant d'après l'inscription de Carthage que d'après une grossière copie de la XII[e] Cittienne de Pococke. M. Ernst Meier a déjà proposé de corriger cette dernière (*Erkl. phönik. Sprachdenkm. die man auf Cypern, etc. gefund.* Tübingen, 1860, p. 28); mais comme je possède un moulage en plâtre de la troisième carthaginoise, je puis affirmer qu'elle porte en réalité 𐤏𐤁𐤃𐤌𐤋𐤒𐤓𐤕. Le *daleth*, le *coph*, n'ont pas été bien reproduits dans la planche de Gesenius, et si le *tau* final a été omis complétement, c'est qu'il est gravé très-nettement sur le cadre en biseau qui entoure le proscynème. Il convient donc, à ce qu'il me semble, de rayer la forme עבדמלקר des lexiques.

[2] Voir 𐤁𐤏𐤋𐤇𐤋𐤑. Vaux, *loc. sup. laud.* pl. X, n° 30; pl. XI, n° 33; pl. XX, n° 59; pl. XXIII, n° 65; pl. XXIX, n° 81.

12. (L. R. 6.) Consacrée aux mêmes divinités par Himilcoth, fils de Bodmilcarth. Pas de différences dans les lectures.

13. (L. R. 12.) Consacrée aux mêmes divinités par A...., fille d'Abdis. Je crois que M. Rodet n'a pas fait attention à la forme féminine אש נדרע. Aussi prend-il le ע pour le commencement du nom de la femme qui a consacré le monument. Lorsque j'ai fait le catalogue, je supposais que l'*aïn* était suivi d'un *aleph*, initiale du nom; mais à l'aide d'un nouvel estampage, je suis arrivé à croire que le long trait oblique placé près de la cassure de la pierre appartient à un *mim*. Après le nom du père, עבדס, Abdis, je lis maintenant très-clairement [illegible] ה צדני, le Sidonien. Le *tsadé* n'est pas du tout divisé comme on le voit dans la copie du savant orientaliste.

14. (Omise par M. Rodet.) Consacrée aux mêmes divinités par Himilcoth, fils de Bodastoreth, fils d'Abdmelcarth.

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[לרב]ת לתנת פן בעל ולא
[רן] לבעל חמן אש נדר ת
[מ]לכת בן בדעשתרת בן
עברמלקרת בן עכבר

Il faut ajouter : fils d'Akbar, עכבר, nom connu dans d'autres inscriptions de Carthage. La suite de cette inscription, tracée en caractères très-fins, est obscure pour moi; je crois distinguer dans la cinquième ligne incomplète par les deux bouts : [ע]בר בת צר תנת מ..... Mais ce passage doit encore être étudié sur l'empreinte. Le commencement de la sixième ligne donne distinctement ת כשמע קל.....

Le *tau* qui se trouve en tête de cette ligne peut être relié au *mim* qui termine actuellement la précédente, et après lequel la largeur de la fracture permet de croire qu'il a existé trois caractères. On pourrait peut-être par ce motif restituer מלקרת, et on obtiendrait ainsi les noms de trois divinités, Tsid, Thanith, Melcarth (voir, sur le dieu Tsid, Vogüé, *Bulletin de l'Académie des inscriptions*, 1868, p. 90), précédés du titre עבר בת. Je ne me permets de rien affirmer à ce sujet; les philologues prononceront.

15. (L. R. 4.) Consacrée aux mêmes divinités par..... Bodadonaï, fils de ......melcarth, fils d'Eschmoun ......

M. Rodet n'a pas suffisamment tenu compte de l'état de la pierre, dont un quart manque du côté

de la fin des lignes. Il réunit ainsi des groupes de lettres qui ne se suivent pas immédiatement. C'est de cette façon qu'il a lu le nom Bodadonmelqart. Il convient donc de rétablir la physionomie du monument, en remarquant que, le commencement de la seconde ligne étant complet, il manque cinq caractères à la fin de la première, ce qui, joint à la décoration de la stèle, permet de calculer la largeur primitive de la pierre et du texte.

𐤋𐤓𐤁𐤕 𐤋𐤕𐤍𐤕 𐤐𐤍 𐤁𐤏𐤋 𐤅[𐤋𐤀𐤃𐤍 𐤋]
𐤁𐤏𐤋 𐤇𐤌𐤍 𐤀𐤔 𐤍𐤃𐤓 ......
𐤀𐤔𐤌 𐤃𐤍 𐤁𐤃𐤀𐤃𐤍𐤉 𐤁 .....
𐤋𐤊𐤓𐤕 𐤁𐤍 𐤀𐤔𐤌𐤍 ....
𐤏𐤌𐤎 𐤏𐤌

Il manque environ six lettres à la fin de la seconde ligne, cinq à la fin de la troisième, au moins six à la fin de la quatrième. Le nom de 𐤁𐤃𐤀𐤃𐤍𐤉, Bodadonaï, est bien clair, il est suivi d'un *beth*, initiale de בן. Il reste à la fin de cette troisième ligne place pour quatre caractères appartenant à un nom dans lequel entre Melcarth. Ces quatre caractères doivent être 𐤏𐤁𐤃𐤌. Le père de Bodadonaï se serait nommé Abdmelcarth. Quant au nom qui suit, il commence par Eschmoun, qu'on ne peut pas, dans ce cas, relier à 𐤏𐤌𐤎 pour former Eschmounames. Il faut compter une génération de plus, et c'est à un dernier nom qu'appartient la cinquième ligne.

16. (L. R. 8.) Fragment. Bodmelcarth, fils de Saphath, fils de Mathan. Mêmes lectures.

En tête de la stèle, on voit encore trois caractères 𐤕𐤍𐤕 appartenant à la formule לרבת לתנת; puis vient un espace correspondant à la hauteur de trois lignes, dans lequel toute la surface de la pierre est écaillée. Enfin, une cinquième ligne, rongée dans sa partie supérieure, dans laquelle cependant on aperçoit ...𐤓𐤍 𐤁𐤓𐤀𐤔𐤌..., c'est-à-dire un mot finissant par רן, et très-probablement צרן, et ensuite Bodeschmoun, dont le *noun* un peu ouvert (ce n'est certainement pas un *mim*) est rejeté à la ligne suivante, qui se compose de ces caractères ...𐤍 𐤁𐤓 𐤁𐤓𐤌𐤋𐤒. Le groupe בר, et non בר, est compris entre deux espaces blancs. Il résulte de tout cela que le groupe 𐤌𐤁𐤓, qui était bien fait pour embarrasser M. Rodet, n'existe pas. Le fragment qui nous reste de cette inscription doit être rétabli ainsi :

צרן בראשמ	𐤑𐤓𐤍 𐤁𐤓𐤀𐤔𐤌
ן בר ברמלק	𐤍 𐤁𐤓 𐤁𐤓𐤌𐤋𐤒
רת בן שפט ב	𐤓𐤕 𐤁𐤍 𐤔𐤐𐤈 𐤁
ן מתן	𐤍𐤌𐤕𐤍

Ce n'est toujours qu'un texte tronqué; mais la transcription n'omet rien de ce que porte la pierre.

17. (L. R. 20.) Fragment d'une stèle qui ne contient plus que les noms de la déesse Tanith. Même lecture.

18. (L. R. 10.) Stèle consacrée aux mêmes divinités par Baalitan, fils d'Aris, fils d'....melek, fils d'Adon.....

M. Rodet lit de même, sauf qu'ayant pris encore, à la sixième ligne, le כ de 𐤌𐤋𐤊 pour un ז, il propose le nom Hamlan, qui n'existe certainement pas ici. Le groupe מלך est fort clair; il est très-possible que le nom dont le commencement terminait la cinquième ligne, aujourd'hui brisée, fût חמלך, Hamilc, comme dans notre inscription n° 9 ci-dessus.

19. (L. R. 1.) Stèle consacrée aux mêmes divinités par Baalor, fils d'Aris, fils d'Eschmounames, fils de Milcarthmoschel. Évidemment M. Rodet n'a pas pu examiner à loisir cette stèle, qui est fort bien conservée. Il est impossible de voir un ב dans la dernière syllabe du nom qu'il lit 𐤁𐤏𐤋𐤏𐤁𐤓, Bal^cabar, et dans lequel je ne puis voir, après plus mûr examen, que 𐤁𐤏𐤋𐤏𐤆𐤓 (pour בעלעזר)[1]; à la dernière ligne, 𐤌𐤔𐤋 est tout aussi net, et le nom complet se lit 𐤌𐤋𐤒𐤓𐤕𐤌𐤔𐤋, מלקרתמשל, non pas מלקרתמתן. Reste à fixer la prononciation, celle que j'ai donnée au catalogue étant provisoire, bien qu'elle me paraisse fondée.

[1] Il existe au Musée Britannique une inscription dans laquelle M. Vaux (*op. sup. laud.* pl. XIV, n° 40) a lu בעלעשר, nom qui contient au cinquième rang un caractère qui ressemble à un ז, tout comme le quatrième caractère de notre troisième ligne. Ce doit être encore un *zaïn* de forme altérée ou particulière; aussi je proposerais de ne lire ni בעלעור, comme je l'avais fait tout d'abord, ni בעלעשר, comme l'avait proposé mon savant ami de Londres, mais tout simplement בעלעזר.

20. (L. R. 17.) Les noms des dédicateurs sont entièrement détruits.

21. (L. R. 7.) Consacrée aux mêmes divinités par Ebedmelcarth, fils de Phadaïa, fils d'Ebedmelcarth.

M. Rodet a lu comme moi le nom du consécrateur et celui de son aïeul; mais il laisse en blanc celui du père que je lis 𐤐𐤃𐤉, פדי, et qui se trouve à la fin de la cinquantième inscription de Carthage (British Museum), où M. Vaux a reconnu un équivalent du פריה biblique. Voir le nom 𐤐𐤓𐤕𐤍, פרתן, dans l'inscription funéraire d'Hannâ, trouvée à Aspis [1].

22. (Omise par M. Rodet.) Très-grande stèle dédiée au dieu Baal-Hamon. Inscription en caractères puniques du second style ou numidiques. On y lit :

לעדן לבעל עמן נדע	𐤋𐤏𐤃𐤍 𐤋𐤁𐤏𐤋 𐤏𐤌𐤍 𐤍𐤃𐤏
ר אש נדרע בעלבגא	𐤓 𐤀𐤔 𐤍𐤃𐤓𐤏 𐤁𐤏𐤋𐤁𐤂𐤀
שעמא קלא ברכא	𐤔𐤏𐤌𐤀 𐤒𐤋𐤀 𐤁𐤓𐤊𐤀

C'est, avec la formule d'époque secondaire et une grande abondance d'*aïn* [2], la dédicace d'un Africain nommé *Baalbaga*.

[1] *Bulletin de l'Académie des inscriptions*, 1867, p. 330. Ce nom et celui du père, 𐤌𐤕𐤍𐤀, מתנא, doivent remonter à une antiquité assez reculée, puisqu'ils occupent les dernières places dans un texte qui mentionne neuf générations.

[2] Voir, sur l'échange de l'*aleph* et de l'*aïn*, les observations de M. J. Derenbourg, *Journ. asiat.* 1867, t. X, p. 189.

Telles sont les principales observations que j'ai à faire en ce moment, au sujet des stèles appartenant à Sidi Mohammed, fils du khaznadar Mousthafa. Lorsqu'elles seront examinées de nouveau par les membres de la commission du *Corpus* et comparées à toutes les autres de même provenance qui ont déjà été publiées, ou qui sont recueillies dans les collections, les petites difficultés qu'elles soulèvent seront résolues, et la transcription française des noms propres arrivera à une unité que je n'ai pas à discuter aujourd'hui.

Veuillez, monsieur le Président, agréer l'expression de mes sentiments dévoués,

Adrien de Longpérier.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 12 FÉVRIER 1869.

La séance est ouverte à huit heures par M. Mohl, président.

Le procès-verbal de la dernière séance est lu; la rédaction en est adoptée.

M. le président informe le Conseil que M. le Ministre de l'instruction publique renouvelle sa souscription au Journal pour l'année courante. Des remercîments seront adressés à M. le Ministre.

M. Mohl lit une lettre de M. E. Thomas, relative aux recherches faites à Bombay d'un manuscrit d'Al-Birouny; elles n'ont pas encore eu de résultats satisfaisants, mais on continue ces recherches.

M. de Khanikof offre à la Société, de la part de M. de Véliaminof-Zernof, un exemplaire du Dictionnaire turk-djagataï, connu sous le nom d'*Abouchka*, que ce savant vient de publier à Saint-Pétersbourg.

M. de Khanikof lit aussi des extraits du *Times* sur des inscriptions récemment découvertes par M. Palmer dans le *Wadi-Far'an*.

M. Pauthier donne lecture des comptes de la Société pour l'exercice 1868. Ces comptes sont renvoyés à la Commission des Censeurs.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par l'Académie. *Journal des Savants*, janvier 1869, in-4°.

Par la Société. *Bulletin de la Société de géographie*. Paris, octobre 1868, in-8°.

Par l'auteur. *Original sanskrit texts*, on the origin and history of the people of India, their religion and institutions, collected, translated, and illustrated by J. MUIR. Vol. III, 2ᵉ édit. London, 1868, in-8°.

Par l'auteur. *Indra as represented in the hymns of the Rigveda* — a metrical sketch, by J. MUIR. Edinburgh, 1868, broch. in-12.

Par les rédacteurs. *Polybiblion*, revue bibliographique universelle, deuxième année, 1ʳᵉ livraison, janvier 1869, in-8°.

Par la Société. *Jahresbericht des Vereins für Erdkunde zu Dresden*. Dresden, 1868, in-8°.

Par les rédacteurs. Deux numéros du Journal de Beyrouth.

Par l'auteur. *Dictionnaire djaghataï-turc*, publié par V. de Véliaminof-Zernof. Saint-Pétersbourg, 1869, in-8°.

PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 12 MARS 1869.

La séance est ouverte à 8 heures sous la présidence de M. Mohl.

Le procès-verbal de la dernière séance est lu; la rédaction en est adoptée.

Est présenté et nommé membre de la Société :

M. E. Revillout, élève de l'École pratique des hautes études, présenté par MM. Garcin de Tassy et Defrémery.

M. Barbier de Meynard propose au Conseil de consentir à un échange entre les ouvrages publiés par la Société et les publications de l'École spéciale des langues orientales et un certain nombre de livres qui se trouvent en double dans la bibliothèque de l'École. Quoique le Conseil ait arrêté en principe que ses publications, dont le prix est fixé aussi bas que possible, ne seraient point offerts en don, prenant en considération les services que la bibliothèque de l'École, aujourd'hui très-augmentée, doit rendre aux études orientales, adopte la proposition faite par M. le secrétaire-adjoint.

M. Mohl lit un fragment d'un travail de M. de Kremer, intitulé : *Molla Shâh et le spiritualisme oriental.* Ce mémoire paraîtra dans un des prochains cahiers du Journal.

M. E. Renan donne lecture d'une lettre et d'un mémoire de M. de Longpérier, pour constater la priorité de son déchiffrement des inscriptions phéniciennes de Tunis qui se trouvaient à l'Exposition universelle, et en même temps pour compléter certaines lectures qui, dans le travail de M. Rodet, inséré dans le numéro de janvier de cette année, ne présentent pas un caractère de certitude.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par la Société. *Quarante-septième anniversaire de la fondation de la Société de géographie.* Paris, 1869, in-8°.

Par la Société. *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, part. I, n° II, part. II, n° IV, in-8°, 1868.

Par la Société. *Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, nos IX, X et XI, 1868, in-8°.

Par la Société. *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, XXII Band, IV Heft. Leipzig, 1868, in-8°.

Par la Société. *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, V Band, n° 2. Bosnisch-türkische Sprachdenkmäler, herausgegeben von Otto Blau. Leipzig, 1868, in-8°.

Par la Société. *Journal of the Royal Asiatic Society*, new series, vol. III, part. 2. London, 1868, in-8°.

Par les rédacteurs. *Polybiblion*. Revue bibliographique universelle, 2e année, 2e livraison. Février 1869, in-8°.

Par l'auteur. *Ibn-el-Athiri Chronicon quod perfectissimum inscribitur*, vol. III, annos H. 21-59 continens, edidit C. J. Tornberg. Lugd. Batavorum, 1869, in-8°.

Par l'auteur. *Priviléges commerciaux accordés à la République de Venise par les princes de Crimée et les empereurs mongols du Kiptchak*, par L. DE MAS-LATRIE, s. d. n. l. Broch. in-8°.

Par l'auteur. *Vitæ poetarum persicorum ex Dauletchahi Historia poetarum excerptæ*. Persice et latine edidit, commentario instruxit J. A. VULLERS. Gissæ, 1868, in-8°. Anvarii vitam tenens.

Par l'auteur. *Lettera al professore Michele Amari*, par Vincenzo MORTILARO. Palermo, 1868, broch. in-12.

Par l'auteur. *Exposition universelle de 1867*. Catalogue général, publié par la Commission impériale (renfermant une notice des inscriptions carthaginoises de l'exposition de la régence de Tunis, par M. DE LONGPÉRIER).

Par l'auteur. *Jacobi episcopi Edesseni epistola ad Georgium episcopum Sarugensem, de orthographia syrica;* textum syriacum edidit, latine vertit, notisque instruxit J. P. Martin, Th. D. Subsequuntur ejusdem Jacobi, necnon Thomæ Diaconi, tractatus de punctis aliaque documenta in eamdem materiam. Paris, 1869, in-8° (XII et 16 pages, le texte syriaque autographié).

NOTES ÉPIGRAPHIQUES.

VIII. INSCRIPTIONS PALMYRÉENNES.

M. le comte Melchior de Vogüé vient enfin d'ouvrir les trésors d'épigraphie palmyréenne dont on le savait depuis longtemps propriétaire[1]. Les treize inscriptions de Wood, publiées en Europe depuis plus d'un siècle, et expliquées par Barthélemy et Swinton, n'avaient été que légèrement augmentées par M. de Vogüé lui-même lors de son premier voyage en Orient[2]; dans le recueil que nous avons maintenant sous les yeux, elles sont portées au nombre respectable de cent cinquante. Avec les deux inscriptions bilingues, palmyréennes et latines, que M. Léon Renier a insérées dans son grand travail d'épigraphie algérienne[3], nous possédons maintenant cent cinquante-deux monuments de cette nature, et il n'y a pas de doute qu'un voyage d'exploration, entrepris de nouveau en Palmyrène, ne parviendrait à en doubler le chiffre.

Grâce aux efforts de MM. Waddington et de Vogüé, et plus tard de M. Vignes, qui avait accompagné M. le duc de Luynes à son dernier voyage en Palestine, une grande partie de ces inscriptions ont été prises par estampage, ce qui

[1] *Syrie centrale. Inscriptions sémitiques, publiées avec traduction et commentaire*, par le comte Melchior de Vogüé, Paris, 1869. Les inscriptions relatives à Palmyre vont jusqu'à la p. 88, et sont reproduites sur les douze premières planches.

[2] Voyez le volume cité, p. 1-2. L'histoire des documents palmyréens et de leur déchiffrement a été donnée en abrégé par M. M. A. Levy, en tête de son travail : *Die palmyrenischen Inschriften*, dans le *Zeitschrift d. D. m. G.* t. XVIII, 1864, p. 67-68. Le nombre des inscriptions expliquées dans cet article est déjà de dix-neuf. (Voy. M. A. Levy, dans le *Zeitschrift*, t. XV, 1861, p. 615.) Le savant épigraphiste de Breslau y a mis à profit les papiers, laissés par E. F. F. Beer et conservés dans la Bibliothèque de l'université de Leipzig, que M. Fleischer lui avait confiés. M. Merx est revenu dernièrement (*Z. d. D. m. G.* t. XXII, 1868, p. 675) sur ces inscriptions, mais, à ce que nous croyons, sans grande utilité pour l'explication des textes.

[3] *Inscriptions de l'Algérie*, n[os] 1365 et 1639.

permettait de les reproduire avec une exactitude qu'on atteint difficilement par de simples copies faites sur les lieux, et en voyant ce que quelques-unes ont gagné en clarté à la suite de ce procédé, on ne peut s'empêcher de regretter vivement que toutes n'aient pas joui du même avantage. Lorsqu'on a vu un épigraphiste d'une habileté aussi consommée que M. M. A. Levy, de Breslau, échouer péniblement contre des difficultés insolubles qui avaient pour unique cause les imperfections de la copie qu'il avait sous les yeux[1], on ne se décide pas volontiers à perdre son temps en vains efforts pour expliquer des monuments inexactement présentés.

Quelles qu'aient été l'origine et l'antiquité de la ville de Tadmor ou Palmyre, aucune des inscriptions qu'on y a découvertes ne remonte au delà de l'ère chrétienne[2]. Il est pour le moins douteux que Salomon y ait établi ses anciens serviteurs[3], et la présence des habiles archers du pays dans l'armée de Nabuchodonosor est tout à fait légendaire[4]. Mais pendant l'époque du second temple, et surtout après les expéditions d'Alexandre, des Juifs ont dû s'établir dans la Palmyrène et des deux côtés de l'Euphrate; dans cette contrée, comme dans la Cordouène, beaucoup de païens embrassaient le judaïsme[5]. Des Palmyréens servaient dans les armées romaines ou parthes. Comme la ville devait sa prospérité surtout au grand mouvement commercial qui se faisait alors entre l'empire romain et l'extrême Orient, et que Palmyre était située sur la grande route des caravanes venant de Spasinou Charax (כרך אספסנא), près du golfe Persique, et se rendant par Petra à Damas[6], les habitants qui avaient le goût des combats s'enrôlaient dans les armées de l'un ou de l'autre

[1] Voir surtout l'explication du n° xv, plus loin, p. 367 et suivantes.

[2] Il n'y a que l'inscription funéraire, n° xxx, qui est datée du mois de Canoun 304 de l'ère des Séleucides, = novembre de l'an 9 avant J. C.

[3] M. Hitzig, *Tadmor*, dans le *Z. d. D. m. G.* t. VIII, 1854, p. 222-224, et C. Ritter, *Erdkunde*, t. XVII, p. 1487 et suiv.

[4] Le passage rabbinique est cité dans mon *Essai*, I, p. 14.

[5] Ceci me paraît résulter de *Jebamot*, 16 a.

[6] Ét. Quatremère, *Mémoire sur les Nabatéens*, Paris, 1835, p. 12 et suiv.

de ses deux puissants voisins. L'opulente Palmyre servait de dépôt pour les marchandises, et les riches négociants de la cité se mettaient souvent eux-mêmes à la tête des caravanes, et les défrayaient de leurs deniers sur la route qui montait du Schatt-alarab à leur métropole [1].

La population était araméenne, la langue dans laquelle les inscriptions sont écrites ne laisse pas le moindre doute à cet égard. Les Araméens faisaient du reste, dans l'antiquité, le commerce sur terre comme les Phéniciens le faisaient sur mer; aux premiers appartenait le transport par caravanes des marchandises, aux derniers la navigation pour les faire parvenir jusque dans les pays lointains. Cependant, à côté des Araméens, que la Genèse rattache à Sem, il y avait les enfants d'Ismaël qui s'étaient établis de bonne heure au sud et à l'est de la Palestine, depuis le golfe Élanitique jusqu'au désert qui, en montant vers le nord, séparait les pays transjordaniques, l'Ammonitide, la Moabitide et la Pérée, de l'Euphrate [2]. Ils environnaient ainsi, comme d'une seconde ceinture, les pays situés entre le Jourdain et le littoral de la Méditerranée. D'après un ancien document très-authentique, qui a été inséré dans les livres des Chroniques [3], la tribu de Ruben, après avoir conquis toute la contrée entre Guilaad et l'Euphrate, refoulait les Hagréens, ou descendants d'Ismaël, fils de Hagar, et en particulier Ietour, Nafisch et Nadob, au sud des montagnes édomites du côté de l'Arabie Pétrée; mais la destruction du royaume d'Israël sous Salmanassar a dû rouvrir définitivement aux Ismaélites le désert, le long de l'Euphrate, et plus d'une famille de ces Bédouins est sans doute allée se fixer à Palmyre, en suivant les caravanes qui traversaient ces contrées.

Ce sont ces peuples qui semblent peu à peu échanger le

[1] Voyez les inscriptions IV, V, VI et VII.

[2] *Genèse*, XXV, 18, et A. Knobel, sur ce passage, dans l'*Exegetisches Handbuch*. — Jos. *A. J.* I, XII, 4.

[3] I *Chroniques*, V, 10, 18-22, avec le commentaire de M. Bertheau, dans l'*Exegetisches Handbuch*.

nom de Hagréens, dont cependant Ptolémée[1] a encore gardé le souvenir, contre celui de Nabatéens, répandu au II[e] siècle avant l'ère chrétienne. A cette époque, nous le rencontrons dans le I[er] livre des Maccabées (v, 25), sur les monnaies du roi Malchus (מלכו מלך נבטו)[2], et dans un fragment d'Eupolème, conservé par Alexandre Polyhistor[3]. Cet historien raconte que David, roi d'Israël, avait fait la guerre aux Ammonites, aux Moabites, puis aux Ituréens, aux Nabatéens et aux Nadbéens (*καὶ Ἰτουραίους καὶ Ναβαταίους καὶ Ναδβαίους*). Ce passage nous semble d'autant plus intéressant qu'il paraît reproduire les trois noms donnés par le verset des Chroniques que nous venons de citer[4].

Étienne Quatremère[5] et M. M. A. Levy[6] ont démontré que la langue de ces Nabatéens était un dialecte araméen. MM. Chwolson[7] et Renan[8] ont adhéré à cette opinion, et chaque nouvelle découverte de mots nabatéens ne fait que la

[1] *Géographie*, VI, XVIII, p. 380, l. 19, de l'éd. de Wilberg.

[2] M. Levy, *Zeitschrift d. D. m. G.* XIV, 1860, p. 370.

[3] C. Müller, *Fragmenta historicorum græcorum*, III, p. 225.

[4] Les Ituréens d'Eupolème sont incontestablement le Ietour des *Chroniques;* les Nabdéens semblent répondre à Nadob, sauf une simple transposition entre le *d* et le *b*. Il resterait Nafisch pour les Nabatéens, et l'identité de ces deux noms ne me paraît pas impossible. Les Nabatéens s'appellent Ναπαταῖοι chez Ptolémée, *Géographie*, VI, VII, p. 406 de l'éd. de Wilberg, et נפתחי dans le Talmud de Jérusalem, *Baba-batra*, VIII, 7. Le changement des lettres douces en fortes, et réciproquement, est propre à tous les dialectes araméens, et particulièrement caractéristique en nabatéen. Il en est de même pour le rapport entre le *schin* et le *taw*, lettre que nous avons rencontrée dans le mot talmudique; le *taw* était, à son tour, facilement remplacé par le *tét* (voy. Gesenius, *Thesaurus*, p. 521, et קטלת pour קתלת, en palmyréen, Levy, dans le *Zeitschrift d. D. m. G.* XII, 1858, p. 214 et suiv.). נפיש et نبيط, forme très-ancienne en arabe, se couvrent donc complétement. Si notre conjecture était exacte, il faudrait supposer que la tribu de Nafisch ou de Nabit, ayant fondé le royaume de l'Arabie Pétrée, avait gagné une telle supériorité sur les autres Ismaélites, que le nom de Nabatéens fut étendu à toutes les autres tribus de cette grande famille.

[5] *Mémoire sur les Nabatéens*, p. 91 et suiv.

[6] *Zeitschrift d. D. m. G.* XIV, 1860, p. 379 et suiv.

[7] *Die Ssabier und der Ssabismus*, Saint-Pétersbourg, 1856, I, 698 et suiv.

[8] *Histoire des langues sémitiques*, 3[e] édition, 1863, p. 243 et suiv.

confirmer. Le livre intitulé *Almou'àrrab*, de Djewaliki, qui vient d'être publié récemment[1], est particulièrement riche sous ce rapport, et presque tous les termes donnés par lui comme nabatéens se retrouvent dans l'idiome des Talmuds[2]. Mais le nabatéen devait se ressentir du voisinage des Arabes, tout aussi bien que ceux-ci, au VII[e] siècle, après la conquête de la Syrie, se ressentaient du contact avec l'araméen[3].

L'influence arabe se trahit d'une manière incontestable dans nos inscriptions[4]. Un grand nombre de noms propres, se terminant tantôt en *waw*, comme מקימו, Μοκείμου (Insc. I), בריכו, Βαρείχεις (II), תימרצו, Θαιμαρσᾶ (VI), חננו (IX), מלכו (*ibid.*), שריכו, Σόραιχος (XI), עזיזו (XIX), כהילו (XXX), etc. tantôt en *yod*, tels que אעילמי, Ἀειλάμεις (I), אצ(ת)לי, ou plutôt אצטלי[5], Ἀσ7άλεις (III), ידי, Ἰαδδαῖος (VI), חליפי (IX),

[1] *'Gawâliki's Almuarrab*, herausgegeben von Ed. Sachau, Leipzig, 1867.

[2] Nous réunissons ici les mots donnés par Djewaliki comme nabatéens. P. ١٣, لَتا «il n'est pas,» = לית ou ליתא; *ibid.* dans la note, لا كا = לא כא, et ליכא. P. ٤٢, كُواد, seulement en syriaque [illegible]. P. ٤٨, جَنّة النهر «le rivage du fleuve,» = גודא דנהרא. P. ٥٢, المهرزق «emprisonné» = מהרזק. *Ib.* هردى، حَرْدى «lattes» = הרדי. P. ٥٣, حندقوق «espèce de trèfle,» = חנדקוקי. P. ٩٧, لا دهل من قهل (cf. p. ١٣٤) «ne crains pas le chameau» = לא דקלא מן גמלא. P. ٩٣, هقبان «nom d'un oiseau,» ne se trouve pas. P. ٩٥, زيقا «vent violent» = זיקא. P. ١٠٧, العروبة «vendredi» = ערובתא. P. ١١٠, فرديسا «jardin,» = פרדיסא. P. ١١٢, فدان «joug,» *par boum*, = פדן תורא, targoum de צמד בקר (I *Sam.* IX, 7). P. ١٢٧, كشحة ou كشلحة «botte de plantes saugineuses,» = כים מלוחין. P. ١٣٧, مرعزى «poil de chèvre,» = מר עזא, pour עמר עזא, ou חמר ע' (voy. M. Fleischer, dans les notes, p. 61). P. ١٤٧ : Les Nabatéens mettent ط pour ظ, et disent ainsi برطله = בר טולא dans le sens de «fils de l'ombre,» et ناطورا = נטורא, dans le sens de «gardien.» P. ١٥٥, الهصّ «le dos,» = ܚܨܐ, mais comparez aussi חרצא.

[3] Voyez Djewaliki, *l. c.* p. ٩٨.

[4] Voy. les observations de M. Levy, à la fin de son article, *Die palm. Inschriften*, p. 115-116.

[5] Le *taw* n'est pas possible après le *tsade*.

אתפני (IX), מרתי, *Μάρθεις* (XIII), ירחי, *Ἰαραῖος* (XVI), etc. n'ont certes pas d'origine araméenne, et rappellent, au contraire, les noms semblables ou analogues des inscriptions sinaïtiques, ou le nom de l'Arabe גשמו (*Néhémie*, VI, 6), de מליכו (*ibid.* XII, 14) et de בכרו (I *Chroniques*, VIII, 38). Les désinences en *ou* et en *î* sont des débris de la déclinaison arabe qui sont restés attachés à ces noms. Plusieurs de ces noms propres reproduisent des formes arabes ; ainsi עזיזו est عزيز, שריכו est en outre, comme l'atteste la transcription grecque, un diminutif شُرَيْكٌ, כהילו paraît être كُهَيْلٌ, אעילמי, un diminutif de أعلم. On sait que ni l'araméen ni l'hébreu ne connaissent cette forme interne du diminutif[1].

L'influence arabe à Palmyre se fait aussi sentir dans la prononciation de la lettre ש. La Bible (*Juges*, XII, 6) parle de la différence existant entre les Ephraïmites et les autres tribus d'Israël, quant au mot *schibbolet*, que ceux-là prononçaient *sibbolet*. En comparant les racines arabes avec les racines analogues en hébreu et en araméen, on s'aperçoit facilement que ces deux dernières branches sémitiques ont *schin* où l'arabe a *sin*, et réciproquement. Qu'on compare שמע à سمع, שבילא à سبيل, שבלת à سنبل, שכן à سكن, et שמאל à شمال, דמשק à دمشق, שהד à شهد, סהרא à شهر, et ainsi de suite. Les voyages continuels des pays arabes aux pays araméens, et de la Syrie à l'embouchure du Pasitigre, puis le mélange entre les habitants des deux races qui peuplaient Palmyre, paraissent avoir produit une grande confusion dans l'orthographe de certains mots qui renferment la chuintante ש, ou, ce qui revient au même, dans l'émission de cette lettre. Ainsi on rencontre presque à côté l'un de l'autre

[1] L'histoire des langues fournit de nombreux exemples de désinences empruntées à d'autres idiomes et appliquées maladroitement. Quant au son nasal, il ne convenait qu'aux Arabes, qui n'accentuent jamais la dernière syllabe du nom. C'est un son trop léger pour ne pas disparaître dès que la voix le serre de près.

שניאן et סניאן (inscript. xv), ספר pour שפר (ix), שעדו à la place de סעדו=سعد (xxiv), סריכו où l'on s'attendrait à שריכו (xxvi), etc. etc.

La simplicité du style et du contenu des inscriptions est cause que les verbes s'y trouvent presque toujours placés au parfait; cependant les quelques exemples du futur qu'on y voit donnent la troisième personne de ce temps avec *yod*, comme l'arabe, au lieu du *noun*, qu'emploie constamment l'araméen oriental. Cf. יאתי , יהוא (inscript. xv)[1], יהון (lxxi). Nous n'ignorons pas que ce *yod* se retrouve aussi en chaldéen, et encore aujourd'hui dans le dialecte de Maloula[2]; mais tout le langage de ces inscriptions est si décidément syriaque, que nous préférons encore voir là une influence arabe.

Quelques mots qu'on rencontre sur ces documents sont encore évidemment arabes, ou sont employés dans un sens qu'ils n'ont que dans cette langue. M. Nœldeke a, avec raison, expliqué פחד, qui précède le nom de certaines tribus (inscr. xxxii, xxxiii), par فخذ[3] « fraction de tribu. » מנד, comme verbe, dans le sens de « gratifier, donner gracieusement » (iii et xviii), n'est employé ainsi qu'en arabe. Dans l'inscription xiii, il est dit qu'une statue a été érigée à une femme par son mari, די מלחת, que nous traduisons « parce qu'elle était belle et bonne, » en prenant מלח dans le sens de مليح, *gracilis f. elegans f.* sens que ce mot n'a ni en hébreu, ni en araméen. L'emploi de די pour בדיל די est très-fréquent dans nos inscriptions[4]. Peut-être מן רחמא (inscript. xxviii) signifie-t-il « en marbre, » = من الرخام. Si le nombre des mots arabes est fort restreint, il faut se rappeler que le vocabulaire de ces inscriptions est, en général, peu étendu, et que ce sont presque toujours les mêmes termes qui y sont constamment répétés.

[1] Voyez cependant plus loin, p. 368.
[2] M. Nœldeke, dans le *Zeitschrift d. D. m. Gesell.* XXII, 1868, p. 498.
[3] *Zeitschrift d. D. m. G.* t. XIX, 1865, p. 639.
[4] די a le même sens, *Daniel*, iv, 31, 34 et *passim*.

Nous acceptons volontiers l'invitation, adressée par M. de Vogüé aux orientalistes, d'étudier les documents qu'il leur a gracieusement fournis, et de donner leurs interprétations. Nous lui soumettons aujourd'hui les observations qui nous ont été suggérées par la lecture de quelques-unes de ces inscriptions.

Inscription VIII : Nous ne doutons pas qu'on ne doive lire, עמודין שתא ושריתהון ומטלילהון מן כיסהון (ils construisirent) « six colonnes, leur charpente et leur toiture à leurs frais. » ܩܪܝܐ est employé en syriaque pour l'hébreu קורה « poutre, » et nous pensons même qu'il faut lire ainsi dans la Peschito, *Gen.* XIX, 8, et II *Rois*, VI, 5, à la place de ܩܝܣܐ qu'on voit dans nos éditions. Pour מטלילא, le sens est celui de ܡܛܠܠܬܐ et מטללא, qui signifient « tout ce qui donne de l'ombre, tente, toiture légère ; » on sait qu'à Palmyre la grande colonnade à quatre rangées était couverte et servait de promenade à l'abri du soleil. Nous avons corrigé כיסהון pour כירהון, en comparant de nombreuses inscriptions du recueil, où ܡܢ ܟܝܣܝܗܘܢ « de leur bourse » répond à *ἐξ ἰδίων*.

Inscription XI : בסלמא pourrait être pour בצלמא, mot qui doit probablement être suppléé aussi à la fin de la troisième ligne de l'inscription VIII. Les sept colonnes avec leur ornementation reposaient sur « une base de bronze; » c'est là le sens de כנונא די נחשא. (Voy. *Exode*, XXX, 18, où וכנו נחשת est traduit par ובסיסיה דנחשא.)

Nous donnons en entier l'inscription n° XV qui, grâce à l'estampage de M. Vignes, nous semble être, à très-peu de chose près, d'une clarté parfaite. C'est le texte le plus étendu que nous possédions en palmyréen; il peut donner une idée exacte du dialecte, tout à fait semblable au syriaque, parlé à Tadmor.

צלם יולים אורלים זבדלא בר מלכו בר מלכו
נשום די הוא אסטרטג לקלניא במיתויתא די
אלהא אלכסנדרוס קסר ושמש כדי הוא תנן
קרספינוס היגמונא וכדי אתי לכא ית לגיניא

זבנן סניאן והוה רב שוק וחס כד זאין שניאן
ודבר עמרה שכיתית מטל כות סהד לה ירחבול
אלהא ואף יוליס..... די ספא ורחים מדתה
די אקים לה בולא ודמוס ליקרה שנת תקנד

« Statue de Julius Aurelius Zabdala, fils de Malkou, fils de Malkou, fils de Naschoum, qui était stratége de la colonie lors de l'arrivée du divin Alexandre César. Il se rendait utile lorsque Crispinus, le général en chef, était ici, et amena souvent des légions dans ce pays. Il était économe, en entretenant beaucoup de monde, administrait la cité avec prévoyance, et pour ces raisons le dieu Jarhibol lui a rendu témoignage, de même que Julius..... [le préfet] du seuil. Il était l'ami de sa ville. Cette statue a été élevée par le sénat et le peuple en son honneur, dans l'année 554 (243-244). »

Nous croyons avoir remarqué que, dans les filiations indiquées sur nos inscriptions, le mot בר « fils de » est surtout supprimé lorsque le retour du même nom engageait le rédacteur de l'inscription à désigner particulièrement un des ascendants en ajoutant le nom de son père. Ainsi ici, à côté de Malkou, le père de Zabdala, figure le grand-père, également nommé Malkou et distingué de son fils par l'addition de Naschoum, le bisaïeul de Zabdala. De même, sur le n° 1, le grand-père de Ḥairan est appelé Ḥairan Mata, sans qu'on ait placé entre ces deux derniers noms le mot *bar;* c'est comme qui dirait « le Ḥairan de Mata, » pour « le fils de Mata ; » comme, dans nos campagnes, les mêmes noms revenant souvent dans les mêmes familles, on met, pour éviter la confusion, derrière chacun des homonymes le nom du père.

Dans la troisième et la quatrième ligne, nous aurions pu lire ܟܕ ܢܗܘܐ et ܟܕ ܢܐܬܐ, à cause de la conjonction ܟܕ, qui se lit une troisième fois, ligne 5. Le futur, après cette conjonction, est attesté par M. Hoffmann[1] : les mots *ἢ ἐρωτῶντός τινος, ἢ μή* (Aristote, *Hermeneutica*, chap v, p. 17 a, l. 19,

[1] I. G. E. Hoffmann, *De hermeneuticis apud Syros Aristotelis*, Leipzig, 1869. Pour les passages que nous citons, voir p. 29, l. 5, et p. 84, l. 34;

éd. Becker) sont traduits en syriaque par ܐܘ ܟܕ ܢܥܠܐ ܐܣܛܠܐ ܐܘ ܠܐ; ce temps est encore employé dans le passage suivant : ܟܕ ܢܫܘܕܥ ܡܕܡ ܒܩܠܗ « lorsqu'il fait connaître quelque chose par sa voix. » Le futur a alors le sens du participe et, dans les deux exemples, on mettrait parfaitement ܥܠܐ et ܡܫܘܕܥ. Cependant nous avons préféré la lecture כדי אתי[1] et כדי הוא. Cette forme de la conjonction n'est pas usitée en syriaque; mais dans cette branche de l'araméen, on ne se sert pas davantage de די, mais toujours de ܕ. Il est donc tout naturel que le palmyréen ayant emprunté au chaldéen la forme indépendante de די[2], il l'ait aussi fait entrer dans le composé כדי, et qu'il emploie, exactement comme le chaldéen, également כדי et כד[3]. — תנן est exclusivement syriaque et signifie *hic*, tandis que המן, que propose M. de Vogüé, aurait le sens de *ibi*. Le sens de לכא, ܠܟܐ n'est pas douteux; il signifie dans tous les dialectes araméens *huc*, de même que מכא, ܡܟܐ a le sens de *hinc*. Cependant l'emploi de la particule ית, ܝܬ, en dehors des versions de la Bible, est rare, et le *lomad* paraît bien plus approprié au caractère vulgaire de cette branche du sémitisme. On pourrait donc peut-être réunir לכאית en un seul mot et s'appuyer sur l'usage fréquent que fait l'araméen de la terminaison ܐܝܬ ou ܝܬ; l'existence d'un mot כאית pour כא, hébr. כה, est attestée par l'inscription d'Ipsamboul. On traduirait alors : « lorsque des légions arrivaient souvent, » en prenant אתי pour une première forme. Seulement il faudrait dans ce cas, pour être correct, אתו au pluriel. Nous avons lu זבנן סגיאן, ce que donne la

et le vocabulaire, p. 181. Voyez aussi ܟܕ ܢܐܙܠܘܢ ܠܒܠܢܐ « lorsqu'ils iraient au bain. » Rœdiger, *Chrest. syr.* p. 19, l. 9. Dans tous ces exemples, il est vrai, il s'agit d'un fait supposé, ce qui justifie le futur.

[1] L'usage exigerait l'*aphel* ܐܝܬܝ; car on ne connaît pas d'exemple de *paël*. Aurait-on prononcé *été?* Cf. ܬܓܪܐ = תגריה, et *Z. d. D. m. G.* XXII, p. 457, n. 2.

[2] M. Levy s'apercevra que le seul exemple du ܕ qu'il cite (*Die palm. Inschriften*, p. 116, note 2) reposait sur une faute de sa copie. Comp. n° VIII de M. Levy avec le n° XXVI de M. de Vogüé.

[3] Voir, p. e. *Daniel*, V, 20.

Peschito, pour traduire פעמים רבות (*Ecclesiast.* VII, 32). Le texte porte זבין, ce qui ne nous paraît pas offrir de sens convenable; c'est du reste le seul changement que nous nous soyons permis. — La dernière partie de la ligne 5 a beaucoup tourmenté les interprètes. La distinction que notre texte établit partout entre le *dolat* et le *rèsch* exclut de prime abord la leçon רזאין, qu'on avait proposée[1]. L'emploi de ܟܕ avec le participe pour exprimer une sorte de gérondif n'a pas besoin d'être prouvé, et les exemples abondent dans toutes les parties de la littérature araméenne; כד זאין signifie donc « en nourrissant. » L'insertion du *yod*, pour indiquer le son *é*, est répandue surtout en chaldéen, où l'on dit קָאִים, רָחִים[2], etc. Ce dernier mot se trouve ainsi dans notre inscription même à la ligne 7, et ailleurs. La racine חם veut dire « épargner, » exactement comme φείδομαι; ce verbe est employé ici, comme le verbe grec l'est souvent, sans régime, bien que d'ordinaire il soit suivi de la préposition על, et particulièrement, comme dans notre passage, dans le Talmud *Joma*, 39 a, התורה חסה על ממונן של ישראל « la loi a épargné l'argent d'Israel. » Nous avons déjà parlé plus haut du mot שניאן pour סניאן. — Les trois premiers mots de la ligne 6 doivent répondre à καλῶς πολειτευσάμενον du texte grec. Nous avons donc pensé pouvoir prendre עמר ou עמרא dans le sens de « cité; » c'est bien là, dans une acception plus large il est vrai, « l'endroit qu'on habite » (ܡܥܡܪܐ)[3]. Dans שביתית, nous avons encore réuni la syllabe ית au mot שבית. La racine ܫܒܐ, qui se rencontre

[1] Levy, *l. c.* p. 81.

[2] Ce mot est le participe actif, et l'équivalent de רוֹחֵם en hébreu. L'observation de M. Merx (*l. c.* p. 683) n'a donc aucune portée. Nous profitons de cette occasion pour corriger une erreur que nous avons commise dans l'explication de l'inscription de Carpentras (*Journ. as.* 1868, I, p. 279), où nous avons pris, dans la seconde ligne, le mot באיש pour *cum viro*, tandis que c'est le participe actif du verbe באש, de sorte que באיש est = ביש, et avec מן דעם qui précède, doit être traduit: *aliquid mali.* (Voyez Nœldeke, *Ueber die Mundart der Mandæer*, Gœttingue, 1862, p. 22, note 2, et Geiger, *Jüdische Zeitschrift*, t. VI, 1868, p. 158.) M. Merx (*l. c.* p. 698) propose, on ne sait guère pourquoi, מן קדם!

[3] Cf. ܡܥܡܪܐ ܕܡܫܟܢܐ, dans la version syriaque des *Actes*, XVIII, 26.

= שקט « tranquille, » *Jérémie*, XXX, 10, est probablement une erreur pour ܣܟܝܬ. Nous considérons cet adverbe comme un dérivé de ܣܟܐ, סכא « voir, prévoir », dont on a סכיא « prophète » (cf. חוזה et רואה[1]). שכיתית, pour סכיתית, signifierait donc *providenter*. מטל כות = διὰ ταῦτα, doit avoir le sens de « à cause de choses semblables ». Les deux mots sont suffisamment connus dans les langues araméennes. La septième ligne seule présente une lacune qui, en dehors du second nom de Julius, doit avoir contenu l'antécédent de די ספא, probablement רבא. Nous avons traduit « le préfet du seuil », parce que ܣܦܐ répond au mot hébreu סף. Par les שמרי הסף, mentionnés II *Rois*, XII, 10, et *Esther*, II, 21, on sait qu'on appelait « gardiens du seuil » les gardes placés aux portes du temple aussi bien que du palais royal; ils devaient veiller à ce que personne ne franchît témérairement ni le *seuil* du sanctuaire ni celui du château. Par conséquent, un « préfet du seuil » était le chef de cette garde, ou d'après le texte grec ἐπάρχος τοῦ ἱεροῦ πραιτωρίου καὶ τῆς πατρίδος.

Une place importante parmi ces monuments revient aux deux inscriptions inédites n[os] XXVIII et XXIX. Le texte en est garanti par les estampages de M. Vignes. Elles se trouvent sur deux colonnes de la grande colonnade, à côté l'une de l'autre, et étaient placées sous les statues du roi Odainat II et de sa femme la reine Zénobie. La première est ainsi conçue :

צלם ספטמיוס אדי[נת] מלך מלכא
ומתקננא די מדיתא כלה ספטמיא
זבדא רב חילא רבא וזבי רב חילא
די תדמור קרטסטא אקים למרהון
בירח אב תקפ"ב

« Statue de Septimius Odainat, roi des rois, restaurateur de tout son État. Les Septimiens Zabda, général en chef, et

[1] La version chaldéenne des *Chroniques* rend ces deux mots par סכופים; cf. XXVI, 18; XXIX, 29. Voyez Abr. Rahmer, *Ein lateinischer Commentar aus dem neunten Jahrhundert*, etc. Thorn, 1866, p. 21, où le nom de חזי

Zabdaï, général de Tadmor, puissants, l'ont élevée à leur maître, dans le mois d'Ab de l'année 582 (août 271). »

Le sens de ܡܬܩܢܐ n'est pas douteux. C'est un substantif formé du participe du *paël*, comme מכסרנא, מלפנא, ܡܕܒܪܐ, et tant d'autres. Le verbe תקן signifie « réparer, restaurer, » et a passé même en hébreu, *Ecclésiast.* VII, 13. M. de Vogüé s'est trompé en prenant ce mot pour un *ithpaël* de קנן, et en traduisant « regretté de la patrie tout entière. » Non-seulement ce verbe n'existe pas en araméen, mais la préposition qu'il faudrait dans ce cas serait מן, et non pas די. Le singulier אקים qu'on rencontre ici, ainsi que inscript. IV (די אקים לה הגרא בני שירתא די נחת עמה « que lui ont érigée les marchands qui faisaient partie de la caravane et qui sont descendus avec lui »), prouve qu'à Palmyre on ne prononçait plus le *wav* à la fin de la troisième personne du pluriel, et que ܐܩܝܡ est pour ܐܩܝܡܘ, de même que ܢܣܒ est pour ܢܣܒܘ. Cette habitude de ne pas écrire les lettres qu'on passait dans la prononciation se révèle encore dans l'orthographe de מדיתא ou מדתא (Inscript. XV, ligne 7, ci-dessus, p. 368) pour ܡܕܝܢܬܐ de בת pour ܒܪܬܐ.

Voici la seconde :

צלמת ספטמיא בתזבינה ירתא וזדקת
מלכתא ספטמיוא וגו'

Tout le reste est exactement de même que dans l'inscription précédente; excepté le mot למרתהון « à leur souveraine, » qui remplace le למרהון « à leur maître » du numéro XXVIII. Les trois premiers mots ne présentent pas de difficulté : ils veulent dire : « Statue de Septimia Batzebina. » Tel était donc en palmyréen le nom de la reine appelée, dans le texte grec qui accompagne l'araméen, Ζηνοβία, Zénobie; pour donner une forme grecque à ce nom, on a retranché בת « fille, »

סוכו est expliqué par cette racine. Dans *Vayikra-rabba*, chap. I (181 c), R. Lévi dit : בערביא קורין לנביא סכוה. « Chez les Arabes on appelle le prophète *sachwa*. » Les Arabes du Midrasch sont certainement les Nabatéens.

et transposé les lettres en נבביה[1]. Mais que signifient les deux mots suivants, rendus en grec par *τὴν λαμπροτάτην εὐσεβῆ* (*βασιλίσσαν*)? Il arrive souvent dans ces documents que le grec ne rend pas exactement le palmyréen. Pour le premier mot, nous pensions donc d'abord au syriaque ܝܗܘܕܝܬܐ *Judæa* « la Juive, » sans les porte-voix, qu'on supprimait facilement[2]. Nous venons de voir un exemple de cette suppression dans מרתא; nous pouvons citer encore קסר pour קיסר, *Cæsar* (inscr. xv, ligne 3, ci-dessous, p. 367), אלן pour ܐܝܠܝܢ (inscript. I, l. 1 et *passim*). Si le second mot est complet, il doit être la troisième personne féminin du prétérit de ܙܕܩ, et signifier « et elle a été juste. » Mais nous supposions plutôt qu'il manquait un *olaph* à la fin de la ligne, et que וזדקתא était un adjectif, comme le mot qui le précède; ce serait donc ܘܙܕܩܬܐ, également sans les porte-voix, et cela devrait être traduit : « et sadducéenne[3]. »

Le témoignage d'Athanase (*Epistola ad solitarios*, citée par Valesius, dans ses notes sur Eusèbe, *Histoire ecclésiast.* VII, 30, f. 364 de l'éd. de Cambridge), qui dit : *Ἰουδαία ἦν Ζηνοβία*, témoignage qu'on a fortement contesté[4], recevait donc par notre inscription pleine et entière confirmation. La protectrice de l'hérétique Paul de Samosate[5] était non-seu-

[1] Le nom Sabinus était porté par des Syriens. Voy. Josèphe, *B. J.* VI, 1, 6 : Σαβῖνος τοὔνομα γένος ἀπὸ Συρίας.

[2] Je n'ignore pas que la véritable prononciation de ce mot est ܝܗܘܕܳܝܬܐ *youdoïto*, et que ܝܗܘܕܺܝܬܐ *youdito*, donné par Michælis, est sujet à caution, comme tant d'autres formes contenues dans ce lexique, lorsqu'elles ne sont pas suivies de témoignages tirés d'auteurs syriaques. La suppression du *yod* dans une diphthongue serait difficile, bien que cette lettre paraisse manquer d'une manière analogue dans חתי, ci-dessus, p. 369, note 1.

[3] En adoptant même la première interprétation, « et elle a été juste, » on devra encore penser à la prétention particulière des Sadducéens à être considérés comme des צדיקים, ou *δικαῖοι*. Voy. Geiger, *Urschrift*, et mon *Essai*, I, p. 77 et suiv. Le sens serait donc au fond le même.

[4] Basnage, *Histoire des Juifs*, livre VIII, chap. III. — Overdick, *Ueber die palmyrenischen Inschriften*, dans le *Z. d. D. m. G.* XVIII, p. 745.

[5] Eusèbe, *Histoire ecclésiastique*, VII, 30, et le commentaire de Valesius.

lement juive, mais juive sadducéenne, c'est-à-dire descendue de cette aristocratie sur laquelle s'appuyaient, à de rares exceptions près, Hérode et toute sa lignée, et que les Pharisiens avaient en profonde aversion. Après la destruction de Jérusalem, bien des familles sadducéennes devaient suivre dans le nord de la Syrie, et en Arménie, les débris des Hérodiens qui s'y étaient retirés[1]. La maison royale d'Idumée avait donné l'exemple des mariages avec les rois païens, et on n'ignore pas que la dévote Bérénice espérait bien épouser Titus et devenir impératrice. Le temps n'avait pas apaisé les anciennes haines, et les docteurs de Tibériade ne reconnaissaient pas plus une juive en Zénobie que celle-ci ne considérait probablement ces rabbins comme ses coreligionnaires. On comprend ainsi pourquoi, d'après le même Athanase, « elle ne donnait pas aux Juifs les églises pour en faire des synagogues » (*οὐ δέδωκε τὰς ἐκκλησίας Ἰουδαίοις εἰς συναγωγάς*). Les souvenirs qui se sont conservés d'elle dans le Talmud[2] la dépeignent, au contraire, comme dure et cruelle

[1] Voyez ce que dit M. Geiger, sur ces émigrations des familles sadducéennes, dans *Jüd. Zeitschrift*, t. IV, 1866, p. 219-220.

[2] Nous plaçons de nouveau sous les yeux du lecteur le passage du Talmud de Jérusalem, *Teroumot*, VIII, 10 (fol 46 b.) : זעיר בר חיננא איתציד בספסופא סלק רבי אימי ורבי שמואל מיפייסה עלוי אמר להון זנביה מלכתא יליף הוא בורייכון עבד ניסין מעסיקין ביה עלל חד סרקיי טעין חד ספסר אמר לון בהדא ספסירא קטל בר נצור (variante : נצר) לאחוי (l. לאחבוי) ואשתיזב בר חיננא « Se'ėr bar Ḥinena ayant été fait prisonnier, R. Imi et R. Samuel montèrent pour obtenir sa grâce. « On enseigne, leur dit la reine Zénobie, que votre créateur fait des prodiges pour vous délivrer de ceux qui vous oppriment ! » Au même moment un Sarasin, portant une épée, arriva et leur dit : « Avec cette épée Bar Nesor tua son oncle ! et bar Ḥinena obtint sa liberté. » Le texte porte « son frère ; » mais en ajoutant un *bêt*, le fait raconté par le Talmud est conforme à l'histoire, et se rapporte au meurtre commis par Meannaï (Mæonius) sur la personne du frère de son père, sur Odainat II, l'époux royal de Zénobie. (V. dans le livre de M. de Vogüé, p. 31.) C'est là le seul endroit où il soit question de Zénobie dans les écrits rabbiniques; mais *le fils de Nassor* paraît avoir laissé une fâcheuse impression parmi les docteurs. Voici d'abord un passage du Talmud *Ketabot*, 51 b : « Comment Ben Nassor est-il appelé tantôt roi, tantôt brigand? C'est que, comparé à Ahasuérus, c'était un brigand, et, comparé à un brigand ordinaire,

envers les Juifs, et ceux-ci poursuivaient de leurs malédictions le royaume de Tadmor[1]. Ce que nous savons du reste

c'était un roi.» (ובן נצר התם קרי ליה מלך והכא קרי ליה לסטים אין גבי אסטורוס לסטים הוא גבי לסטים בעלמא מלך הוא). Ceci rappelle le passage de la lettre de Zénobie à l'empereur Aurélien : «*Latrones* Syri exercitum tuum, Aureliane, vicerunt» (Vopiscus, *Aurelianus*, 27). Ailleurs le verset : *Et voilà qu'une autre petite corne montait au milieu d'elles* (*Daniel*, VII, 8) est appliqué à Ben Nassor, et les mots : *Et trois des premières cornes furent arrachées devant elle* (*ibid.*) sont rapportés à «ceux qui se sont donné leur empire, c'est-à-dire qui l'ont usurpé, Macrine, Carus et Cardidos» (ג׳ שנתנו להם מלכותם מקרין וקרוס וקרדידוס), *Béreschit-rabba*, ch. LXXVI (fol. 86 d). Le même Midrasch se lit *Ialkout*, III, § 1064, avec les variantes de נצור, pour נצר, et de מוקירוס וקירוס וקרידוס, pour les noms des trois usurpateurs. On voit facilement que l'agadiste, qui est l'auteur de cette interprétation du fameux songe, peu soucieux de reproduire exactement les noms romains, a été plus préoccupé de faire d'abord un jeu de mots entre *kéren* (corne) et ces noms qui en renferment tous les trois les deux premières consonnes, et puis d'avoir trois noms formant entre eux une sorte d'allitération, telle que l'aiment les Orientaux. Mais au fond de ce jeu d'esprit, il y a l'histoire vraie. Parmi les trente tyrans, dont Trebellius Pollio a esquissé l'histoire, abstraction faite d'Odainat, qui a été, comme tant d'autres, compté afin d'obtenir pour Rome le même nombre qu'autrefois à Athènes, il en reste seulement trois qui ont trait à l'Orient, Macrianus, Cyriades et Ballista. (Voy. Gibbon, *Hist. of the fall and decline of the roman empire*, ch. XII.) Le nombre donné dans le Midrasch est donc exact. Mais deux des noms le sont aussi : Macrianus et Cyriades répondent évidemment à מקרין et קרידוס, comme il faudra lire. Il ne reste que Ballista, qui ne ressemble en rien à קרוס ; mais dans un fragment (C. Müller, *Fragm. hist. græc.* IV, 195) il est question d'un général nommé Carinus, qu'Odainat voulait faire mettre à mort, et qui pourrait bien être le *Carus* du prédicateur juif. M. Müller fait observer que ce Carinus ne se retrouve pas ailleurs; serait-il identique avec le Ballista de Pollion? Quoi qu'il en soit, en présence de ces données, on n'hésitera pas, je pense, à voir Odainat dans le Ben Nassor du Midrasch. — Dans le morceau de *Teroumot*, nous n'avons pas traduit le mot ספסופה, qui se lit encore une seconde fois, fol. 46 b dans le Midrasch sur l'*Ecclésiaste*, XI, 1 ; on trouve, avec une orthographe un peu différente : ובתר יומין איתלידון יהודאי בסדין ספספא «et après quelques jours, les Juifs furent faits prisonniers...» J'ignore l'origine de ce mot; il ressemble beaucoup sous la dernière forme au ספאספת (سپهبد) du glossaire pehlevi de M. Spiegel, *Die traditionnelle Literatur der Parsen*, Wien, 1860, p. 459. Le sens serait alors «général, chef de l'armée.»

[1] Le passage est cité dans mon *Essai*, p. 14. Voy. aussi *Jebamot*, 17 a.

de la vie de Zénobie nous montre cette reine comme élève dévouée du philosophe Longin, elle penchait certainement vers le néo-platonisme, doctrine qui permettait le mieux de concilier la mythologie de Palmyre avec les instincts au fond monothéistes de l'époque[1].

Mais malgré tout ce que cette interprétation peut avoir de spécieux, nous nous inclinons devant une explication qui nous est communiquée par notre savant ami, M. Levy, de Breslau. Il considère ידתא comme = ידיעתא, ܝܕܝܥܐ, en syriaque surtout « célèbre. » Pour l'omission de l'*aïn*, on peut comparer בצין pour בציעין, זירא pour זעירא, שמותי pour שמעתי, etc. Dans ce cas, ידתא וזדקתא, deux adjectifs honorifiques, correctement placés, en syriaque, devant le nom qu'ils qualifient, répondraient très-bien aux épithètes grecques, quoique *λαμπρότατος* rende ordinairement plutôt נהירא dans nos inscriptions.

Nous terminons cette note par une observation sur les mois des Palmyréens. Nos inscriptions, par un heureux hasard, les renferment tous, et, grâce aux nombreuses bilingues, la plupart sont accompagnés des noms correspondants des mois macédoniens. Les voici dans l'ordre régulier, en commençant par le printemps : 1° Nisan (Ξανθικός, inscript. I, II, IV, VI, etc.); 2° Iyar (איר, LXXXVIII); 3° Sivan (XXXIII); 4° Tammous (Πάνεμος, III); 5° Ab (Λῷος, V, XXVIII, XXIX);

— M. Neubauer, dans sa *Géographie du Talmud*, Paris, 1868, p. 301, prétend qu'il serait difficile de supposer une erreur constante dans l'orthographe תרמוד, pour laquelle nous avons proposé תדמור. Mais la faute n'est pas aussi générale que le croit M. Neubauer; le Talmud de Jérusalem, toujours plus exact dans les noms géographiques des pays syriens, porte, dans la Mischna, *Nazir*, IV, 2, *Tadmor*. Dans la Bible, le nom ne se rencontre que II *Chroniques*, VIII, 4; il pouvait donc être inconnu aux copistes du Talmud de Babylone. D'après *Jebamot*, 17 a, on pouvait même supposer que les Juifs de Babylone confondaient aussi Tarmoud et Tamoud, les Θαμουδῆνοι du Périple d'Agatharchide (*Geographi græci minores*, éd. C. Müller, I, p. 181, § 92 et notes).

[1] Plotin avait fondé son école à Antioche, vers 244. Longin, son disciple, montre une grande admiration pour la Bible dans son traité *Du Sublime*, chap. VII.

6ᵉ Eloul (LXXIX); 7ᵉ Tischri (Ὑπερβερεταῖος, XVII, XXII, et *passim*); 8ᵉ Canoun (כנון, Δεῖος, XXX, LXIII, LXIV); 9ᵉ Casloul (כסלול, Ἀπελλαῖος, XXIV, LXXV); 10ᵉ Tebet (Αὐδυναῖος, LXVI); 11ᵉ Schebat (LXXXIX); 12ᵉ Adar (Δύστρος, VIII, IX, X et *passim*). Comme on le voit, les Palmyréens se distinguent des Syriens, qui ont adopté pour le 3ᵉ mois *Haziran*, et pour les 7ᵉ, 8ᵉ, 9ᵉ et 10ᵉ mois, un premier et un second *Tischrin*, ainsi qu'un premier et un second *Canoun*. Ils s'accordent, au contraire, parfaitement avec le calendrier juif, excepté pour le 8ᵉ mois, qu'ils nomment *Canoun* à la place de *Marheschvan* (מרחשון, déjà Μαρσουάν, ou Μαρσουάνη, chez Josèphe, *A. J.* I, III, 3). Casloul pour Caslew (déjà ainsi *Néhémie*, I, 1; *Zacharie*, VII; 1, Χασλεῦ, Jos. *A. J.* XII, v, 4) n'est qu'un léger changement. Par une communication obligeante de M. Nœldeke[1], nous possédons aussi les mois des Mandéens, dont voici les noms : ניסאן, איאר, סיואן, תאימוז, אב, עלול, תישרין, אדאר, שאבאט, טאבית, כאנון, מאשראואן ou מאשרואן. Ce sont encore les noms des mois juifs, à l'exception d'un seul, du 9ᵉ, qui est appelé *Canoun*, pour *Casloul*, tandis que les Palmyréens remplaçaient par *Canoun* le nom du 8ᵉ mois. On voit facilement, par cette comparaison, que, malgré les différences que nous avons fait remarquer, le fond de ces calendriers reste identique, et est par conséquent très-ancien. Les différences portent presque exclusivement sur le troisième quart des noms, où le mois *Canoun*, qui existe chez les Syriens, les Palmyréens et les Mandéens, a disparu chez les Juifs; Marheschvan et Kislev ne se sont conservés que sur deux listes, et ont disparu sur les deux autres.

J. Derenbourg.

[1] M. Nœldeke a trouvé cette liste des mois dans un manuscrit mandéen de la bibliothèque de Berlin, intitulé : אספר מלואשיא «Livre des signes du zodiaque,» recueil astrologique, tiré presque entièrement des ouvrages arabes ou persans.

Spécimen des Purânas. Texte, transcription, traduction et commentaire des principaux passages du Brahmavævarta purâṇa, par L. Leupol. Paris, 1868, petit in-8°, 57 pages.

Ce titre n'est pas tout à fait exact. L'ouvrage de M. Leupol aurait dû s'intituler : *Texte, transcription, etc. des principaux passages du Brahma-Vaivarta-Purâni Specimen* [1], de M. Stenzler, car il n'en est, en effet, qu'une reproduction abrégée. L'auteur aurait dû mentionner cette circonstance, et ne pas se contenter de citer en termes peu explicites la publication qui a servi de base unique à la sienne. Voici d'ailleurs ses propres paroles : « M. Adolphe-Frédéric Stenzler a fait imprimer, à Berlin, en 1829, des fragments du Brahmavævarta-Purâṇa, dont M. A. Langlois a rendu compte dans le *Journal des Savants*, en octobre 1832. Le philologue allemand avait dédié ces extraits à Franz Bopp, son maître et le nôtre. » Le fait est que *ces fragments* sont précisément ceux dont M. Leupol réédite aujourd'hui une partie. Son texte [2], sauf quelques omissions, est identiquement le même que celui de M. Stenzler. De bonnes variantes du manuscrit de Paris, relevées par M. A. Langlois, n'y ont même pas trouvé place [3].

[1] *Brahma-Vaivarta-Purani Specimen*; textum e codice manuscripto Bibliothecæ Regiæ Berolinensis edidit, interpretationem latinam adjecit et commentationem mythologicam et criticam præmisit A. F. Stenzler. Berolini, 1829, in-12, 54 pages.

[2] Ainsi M. Leupol écrit avec M. Stenzler, d'après la méthode de Bopp, abandonnée aujourd'hui par les savants et par l'École de Nancy elle-même : *ćai'va*, au lieu de *ćaiva*; *yathô' ćitam*, au lieu de *jathô' ćitam*, etc.

[3] Ainsi *madâçrayam* (sarga I, sloka 34, b) aurait donné un meilleur sens que *dayâçriyam*.

Naikatra (sarga II, sl. 25, a) est une leçon bien préférable à *na katra*, restitué par M. Stenzler, d'après le texte fautif du manuscrit de Berlin, *nakatra*.

Içvaras (sarga II, sl. 30, a) est la seule leçon possible. Le manuscrit de Berlin ainsi que le texte de M. Stenzler donnent *içvaram*. (Voy. le compte

L'auteur du Spécimen des Purâṇas ne semble pas avoir tiré un parti suffisant de la version latine de son prédécesseur, si l'on en juge par des passages tels que les suivants, où l'avantage n'est certainement pas du côté de la traduction française :

« Oculi nictationis sejunctione cor meum foret combus-« tum[1].

« Privé de ton regard, mon cœur se dessécherait. »

« Qualem aliam domini tui amatam conspiciam[2]?

« Quelle autre bien-aimée lui verrai-je! »

« Vi intentionis[3]. »

« Tout entière à la passion de son cœur. »

« Quare humana sine dubio evades in terra, a me exse-« cratione affecta, avida! »

« Va donc être une femme sur la terre, ô reine, dont je « châtie l'exigeant vouloir[4]. »

En 1829, M. Stenzler s'était avoué embarrassé par le sens du mot *ćakôra*[5]. Depuis, le *Dictionnaire de Saint-Pétersbourg* a expliqué cette comparaison, d'ailleurs si fréquente, des yeux avec les ćakôras, en citant précisément le passage en question[6]. L'auteur du *Dictionnaire sanskrit-français*, sans

rendu de l'ouvrage de M. Stenzler dans le *Journal des Savants*, octobre 1832.)

[1] *ćakšurnimêšavirahâd bhavêd dagdham manô mama* (sarga I, sl. 9, b.). La même idée est développée dans le Bhâgavata Purâṇa. Cf. *Pantchâdhyâyî* ou cinq chapitres sur les amours de Crichna avec les Gôpis, par M. Hauvette-Besnault (*Journal asiatique*, 1865, n° 4), chap. XXXI, vers 15. M. Leupol ne paraît pas avoir connaissance de ce travail.

[2] (Sarga I, sl. 62, a.) Ce passage signifie : Je veux voir comment est (kidṛcim, qualem) cette amante de ton maître, autre que moi.

[3] *Yôgatas* (sarga I, sl. 66, a). Cf. Pantchâdhyâyî, etc. chap. XXIX, vers 9, 10 et 11, où se trouve exprimée la même idée de l'union mystique avec la divinité.

[4] Cette paraphrase du mot *arthikê* (sarga II, sl. 103, b) nous paraît bien forcée.

[5] *Brahma-Vaivarta-Purani Specimen*, etc. p. 13.

[6] *ćakšuçćakôrâbhjâm* (sarga I, sl. 10). Cf. aussi *Naishadîya*, XXII, vers 41, 43, dans l'*Anthologia sanscrita* de Chr. Lassen, rééditée par J. Gildemeister.

se préoccuper des doutes du savant allemand, a simplement reproduit sa traduction :

« Faciem tuam splendentem sicut festi autumnalis luna, « nectare repletam, *palpebris*, o domine, haurio interdiu « noctuque. »

« Ton visage beau comme une lune de fête d'automne « et resplendissant du breuvage des dieux, ô mon seigneur, « je le bois avec les *cils de mes paupières*, nuit et jour. »

Toutes les notes de M. Leupol sont traduites de celles de M. Stenzler.

En voici quelques exemples :

« Tvayi manas. Subintelligi potest nivartatê, sicut *Nal*. x, « 15, a; aut Samâdadhâmi, sicut *Ram*. lib. I, xvii, 33, b. » (*B. V. P. Specimen*, p. 13.)

« Avec twayi manas, on peut sous-entendre nivartatê, « comme dans le chap. x, sl. 15 de *Nala*, ou samâdad'âmi, « comme dans le *Râmâyâṇa*, lib. I, xvii, 33. » (*Spécimen des Purâṇas*, p. 12.)

« Sushvâpa propriè dormivit, hic significare videtur incidit « in mœrorem. » (*B. V. P. Specimen*, p. 13.)

« Su'swâpa, parfait de swap, swapimi et swapâmi[1], dor- « mir, s'endormir, etc. signifie, dans ce passage, être abattu, « consterné. » (*Spéc. des P.* p. 19.)

« Ashṭôttaraçatam *fortasse* positum est pro ashṭôttaraça- « tayugam, centum et octo æva habens. Sæpius enim, ubi « substantivum ab legente facile subintelligi potuit, nudum « numerale posuerunt poetæ. » (*B. V. P. Spec.* p. 17.)

« As'ṭottaraçatam (*as'tau-uttara-çatam*), au premier vers « du çloka 94, est mis *évidemment* par ellipse pour as'tottara- « çatayugam. Les poëtes sanscrits, à la suite de l'adjectif de « nombre, sous-entendent presque toujours le nom de la « chose comptée, lorsqu'il est facile de voir à quoi s'appli- « quent les chiffres. » (*Spéc. des P.* p. 49.)

[1] Puisque M. Leupol croit devoir citer des formes grammaticales, il aurait pu signaler les formes épiques *brûta* et *sanvakIjata* (sarga 1, sl. 32 et 35).

Ce qui appartient en propre à M. Leupol, c'est d'abord une analyse des morceaux du *Brahma-Vaivarta-Puraṇi Specimen* de M. Stenzler dont il ne donne pas le texte, destinée à relier entre eux les fragments détachés ; ensuite une théorie mythologique que nous lui laissons exposer lui-même :

« Si j'osais expliquer le sens de la fable contenue dans le passage que nous venons de traduire, je dirais que Kris'ṇa, cette personnification poétique de l'Arya du nord, cet homme dieu de la contrée aux *Sept rivières* (*Saptasind'u*, *Heptapotamie*), ce conquérant indigène qui, tourné vers l'est, rêvait avec passion l'empire de toute la grande presqu'île, se sent entraîné, d'une part, vers les bords sacrés du Gange, où l'attire *Râd'â* (le printemps), son premier amour, sa légitime épouse, la reine, tandis qu'il est retenu, d'autre part, aux confins des déserts du Sind et des sept affluents de ce fleuve, que représentent Virajâ, sa maîtresse, et les sept enfants de cette autre Agar, jusqu'à ce que, toute digue étant rompue, tout frein brisé, toute pente suivie, il aille à la mer (à la vraie mer, qu'il ne connaissait pas) des deux côtés à la fois, qu'il envahisse la plaine, qu'il se précipite au-dessus des montagnes du centre, qu'il jouisse enfin de sa victoire dans les vallées de Madura, bien au sud de la péninsule désormais soumise à ses lois, en face de l'île opulente et légendaire appelée aujourd'hui Ceylan, *la plus belle de toutes celles que baigne l'Océan* (pour me servir des expressions du Râmâyâṇa, la plus riche perle littéraire du sanscrit), la resplendissante Lankâ. » (P. 35 et 36.)

En résumé, les personnes qui n'ont pas à leur disposition le *Brahma-Vaivarta-Purâṇi Specimen* paru il y a quarante ans, à Berlin, pourront consulter le *Spécimen des Purâṇas* de M. Leupol et lui payer le tribut de reconnaissance qu'il réclame en ces termes :

« Assurément ce ne sera pas notre faute si l'on reste encore obligé, souvent en pure perte, de faire des frais considérables de temps, de peine et d'argent, pour essayer d'avoir une certaine teinture d'orientalisme gangétique, et ce sera

l'honneur de l'*École de Nancy*, quoi qu'il arrive, de s'être proposé de rendre les études sanscrites aussi faciles que le sont devenues celles du latin et du grec. » (Avertissement, p. v et vi.)

Stanislas Guyard.

NOTE SUR LA XIIIe INSCRIPTION PHÉNICIENNE D'ÉGYPTE RECUEILLIE ET COPIÉE PAR M. DEVÉRIA.

Dans un savant et judicieux mémoire sur les inscriptions phéniciennes d'Égypte, recueillies et copiées par M. Devéria, inséré au *Journal asiatique* (avril-mai 1868), M. Zotenberg déclare renoncer à l'interprétation de la xiiie, accompagnée sur le carnet du copiste de cette mention : « Abydos, grand temple, couloir des sacrifices conduisant à l'escalier. »

M. Zotenberg a lu les seules lettres initiales ברך qui, dans quelques inscriptions précédentes, déchiffrées et traduites par lui, sont constamment suivies d'un nom propre d'homme ou de femme. Ici l'absence de ce nom semble avoir rebuté notre savant collègue.

Cette inscription me paraît au contraire d'une lecture et d'une interprétation très-faciles, en suivant un autre ordre d'idées, c'est-à-dire en cessant de la considérer comme l'expression d'un sentiment religieux émanant d'un pèlerin reconnaissant. La régularité et la netteté des caractères, la place qu'occupe la phrase, son existence unique, toutes ces circonstances réunies concourent à prouver qu'il ne s'agit ici que d'un simple avis indicatif à l'usage des visiteurs étrangers, comme ces écriteaux de nos rues et des monuments publics. Dans cette hypothèse, il est digne de remarque que la rubrique explicative de M. Devéria est à peu près la traduction de l'inscription.

Aux trois lettres lues par M. Zotenberg il faut ajouter la

suivante, qui est un *hé* fort reconnaissable. Nous avons alors le mot ברכה, « conduit ou couloir. »

Les deux lettres suivantes sont deux *mim* que le graveur a différenciés, l'un d'eux étant initial. La lettre suivante est un *tsade*, précédé d'un signe qui pourrait tenir lieu du *h'evozo* syriaque.

ממצא *educens*,

participe présent hiphil du verbe concave (quiescent) מוץ « faire sortir. » L'א terminal tient ici lieu du *hé* hébreu, comme l'épigraphie phénicienne et surtout carthaginoise en offre tant d'exemples.

בלולא *per helicem*.

Ce singulier paraît propre au phénicien, l'hébreu n'ayant que le pluriel לולים, qui a la même signification. Si l'on prend la lettre suivante pour un *iod*, ce qui est admissible, on aura une forme construite de ce même pluriel; mais il me semble plus rationnel de la lire *hé*.

הרגם *lapideum*.

Le *mim* est gravé un peu au-dessus pour éviter la fente de la pierre.

Nous avons alors la phrase : « Couloir conduisant à l'escalier de pierre. »

Dr Camille Ricque.

Ayant examiné avec grande attention les observations qui précèdent, je dois déclarer qu'il m'est impossible d'adhérer à l'interprétation donnée par M. le Dr Ricque. La quatrième lettre de l'inscription, que M. Ricque déclare être un ה fort reconnaissable, me semble au contraire assez difficile à déterminer; car, à moins d'y voir une combinaison de deux lettres, il faut admettre qu'une lettre primitive (probablement ח) a été surchargée. Quant aux deux lettres suivantes, il me paraît impossible d'y voir, avec M. Ricque, deux מ,

car elles ne se ressemblent en aucune manière. Si la première est מ, la seconde ne peut pas l'être, et réciproquement. L'alphabet phénicien ne fournit aucun exemple de lettres initiales différentes des caractères ordinaires. Je persiste à penser que cette inscription est du même genre que toutes celles qui la précèdent, c'est-à-dire qu'elle renferme le nom d'un visiteur. La lettre ץ au milieu de la ligne, que M. le Dr Ricque a fort bien reconnue, est suivie du ל et non de ן.

Je saisis cette occasion pour ajouter une autre observation. On m'a fait remarquer, de différents côtés, que le nom de la ville dans l'inscription n° VIII, ligne 2, pourrait se lire און מצרם, « On (Héliopolis) en Égypte. » Si la forme de la lettre ✗ était bien établie, il faudrait en effet adopter cette lecture, qui s'est bien présentée à mon esprit, mais que, je l'avoue humblement, j'ai oublié de consigner. Cependant la lettre n'est pas certaine, et il ne faut pas oublier que ces inscriptions ont été trouvées à Abydos, et non à Héliopolis.

H. Zotenberg.

ERRATA.

Dans le mémoire de M. Clément-Mullet (*Journal asiatique*, février-mars 1868), page 178, pour l'aimant Μαγνῆτις, *lisez* la pierre nommée Μαγνῆτις.

Page 251, dans le tableau des densités :

pour مرجان émeraude, *lisez* زمرد ;
pour عقيق lapis-lazuli, *lisez* لاجورد ;
pour لاجورد cornaline, *lisez* عقيق ;
pour زمرد corail, *lisez* مرجان.

A la même page, dernière ligne, pour 2,88, *lisez* 2,448.

JOURNAL ASIATIQUE.

MAI-JUIN 1869.

TOPOGRAPHIE DE LA GRANDE ARMÉNIE,

PAR LE R. P. LÉONCE ALISCHAN,

TRADUITE DE L'ARMÉNIEN

PAR M. ÉD. DULAURIER.

AVANT-PROPOS DU TRADUCTEUR.

Le travail que je soumets ici au lecteur émane de l'un des plus laborieux, des plus savants religieux de la congrégation des Mĕkhitharistes de Venise, qui l'a publié à la suite de sa *Géographie politique*[1] sous le titre de *Topographie de la Grande Arménie*, Տեղագիր Հայոց Մեծաց. L'auteur, qui a voué sa vie à une étude persévérante de l'histoire et de la géographie[2] de son pays, et qui a eu accès à toutes les sources nationales et aux meilleures sources étrangères que la science moderne a ouvertes, y a puisé de très-abondants et utiles renseignements qu'il a su mettre très-habilement en œuvre. Nul n'était mieux préparé que lui, par sa nationalité et sa position personnelle, et par ses recherches antérieures, à établir une lumineuse comparaison entre l'état ancien de l'Arménie et sa situation présente, à faire ressortir de la

[1] Venise, imprimerie du couvent de Saint-Lazare, in-4°, 1853.

[2] La *Topographie*, comprise dans le même volume que la *Géographie politique*, est postérieure de deux ans au moins, puisque la préface porte la date de l'année 1304 de l'ère arménienne (1855).

contemplation des ruines de ce pays une vue nette de sa splendeur évanouie, à évoquer le souvenir, à retrouver le nom, oublié ou méconnu, des lieux et des monuments. Après avoir esquissé l'aspect physique du théâtre sur lequel il nous transporte[1], il en donne la description historique en rétablissant, au milieu des divisions récentes que les traités conclus entre la Russie, la Turquie et la Perse ont fait subir au territoire de l'Arménie, les délimitations qu'il avait reçues dans l'antiquité et au moyen âge. J'espère que le lecteur me saura gré de lui présenter, dans notre langue, un ouvrage neuf et original, et qui laisse bien loin en arrière tout ce qui a paru jusqu'ici sur le même sujet.

Ayant à reproduire une masse de noms propres, de lieux ou de personnes, je crois qu'il est indispensable de faire connaître le système d'orthographe d'après lequel je les ai transcrits. J'ai adopté la prononciation arménienne occidentale, celle qui a prévalu dans les régions à l'ouest de l'Euphrate, et qui est encore en vigueur dans tout l'empire ottoman. Ce n'est pas que je proscrive celle qui est propre aux populations de la Grande Arménie, la prononciation orientale, et que j'accorde à l'une ou à l'autre, comme l'ont fait plusieurs arménistes, une préférence exclusive; je pense que toutes les deux ont leur raison d'être philologique et historique. A mon avis, la prononciation occidentale doit être considérée comme la plus ancienne, car elle se trahit dans des mots qui proviennent incontestablement de la couche primitive de la langue, et qui sont antérieurs au fractionnement des tribus de la famille aryenne, dont les Arméniens sont issus, tandis que la prononciation orientale ne se manifeste que dans des mots de formation secondaire, c'est-à-dire modifiés par l'influence du groupe iranien, auquel les

[1] L'auteur a publié en français (Venise, 1861), sous le titre de *Physiographie de l'Arménie*, un extrait de cette description physique, dans lequel il a su parer les notions scientifiques qu'il présente de tous les attraits qu'une imagination brillante et poétique et un goût littéraire exercé peuvent créer.

Arméniens se rattachent étroitement. Afin d'obtenir dans mes transcriptions une exactitude rigoureuse, très-importante au point de vue philologique, je distinguerai, lorsque ce sera nécessaire, ces deux modes de prononciation, en plaçant un astérisque devant les mots prononcés à l'orientale, par exemple, **pint* pour *bind*, պինդ « ferme, solide, stable », **datavor* pour *tadavor*, դատաւոր « juge ».

Je vais donner l'alphabet arménien, transcrit d'après les deux systèmes, après en avoir éliminé les deux dernières lettres, le Ֆ, *f*, et le օ, *ô*, dont l'introduction est comparativement récente, puisqu'elle date du XIIe siècle de notre ère. Je me suis écarté le moins possible du mode habituel de transcription, qui emploie plusieurs lettres de l'alphabet romain pour rendre certaines articulations complexes de l'alphabet arménien; la crainte de trop innover et de causer de l'incertitude et de l'embarras au lecteur m'a empêché d'attribuer à chaque articulation un caractère unique et spécial, proposé et arrangé d'une manière conventionnelle. Une uniformité absolue, indispensable dans les travaux de philologie comparée, ne saurait être ici exigée, surtout si on se rappelle que les nuances qui distinguent certaines articulations du même ordre sont très-délicates et nous échappent complétement aujourd'hui.

L'*e* très-bref, analogue au *scheva* hébreu, identique au ε zend, a été rendu par le *ĕ*, à l'imitation d'Eug. Burnouf et d'après un usage que son autorité a consacré; seulement j'ai cru devoir introduire une distinction, que le système de l'écriture arménienne rend nécessaire, entre l'*e* très-bref sous-entendu graphiquement et dont l'expression orale, dans les groupes de consonnes, est sollicitée et déterminée par une loi phonique constante[1], et cette même voyelle exprimée

[1] Cette loi, dans sa formule la plus générale, est celle-ci : lorsqu'une muette est suivie d'une liquide, il y a lieu d'intercaler entre ces deux lettres l'*e* très-bref pour soutenir la prononciation, sans cela la plupart des mots arméniens seraient très-difficiles et même impossibles à articuler, à cause de l'accumulation des consonnes. Je citerai des mots tels que գրթմնջիւն, *grthmndchioun*,

sous sa forme apparente et par son signe spécial, le ը. Dans la métrique, celle-ci est comptée comme plus lourde que la première, dans une proportion qui peut être évaluée approximativement de $\frac{1}{4}$ à $\frac{1}{3}$ de temps. Je l'ai représentée par notre *e* muet.

Les voyelles brèves ե, *é*, et ո, *o*, se ramollissent au commencement des mots en *ié* (երեք, *iérek* « trois », երազ, *iéraz* « songe ») et *wo* (որոմն, *woromĕn* « ivraie », ոտն, *wodĕn* « pied »).

Les deux lettres յ et ու (devant une voyelle) correspondent aux semi-voyelles du sanskrit य et व. La première, quand elle est initiale ou finale, ne se fait plus entendre aujourd'hui : je l'ai remplacée par l'apostrophe, comme dans Յազկերտ, *'Azguerd* (Yezdedjerd), խաբեբայ, *khapepa'* « trompeur ». J'ai rendu le ու semi-voyelle par *w*, exemple : Դուին, *Tĕwin* (nom de ville), չուեալ, *tchĕwial* « étant parti », տուեալ, *dĕwial* « ayant donné », avec l'insertion de l'*ĕ* destiné à marquer et à guider la prononciation[1].

qu'il faut prononcer *gĕrthmĕndchiounn*, զմշտնջենաւոր, *zmschdnchenawor* « æternum », à l'accusatif prononcé *ĕzmĕschdĕndchenawor*. Il y a même quelques mots tout à fait dépourvus de voyelles, comme տգգ, *dg'g'*, pron. *dĕg'ĕg'* « lie, salive », et à l'accusatif pluriel զտգգս, *zdg'g's*, pron. *ĕzdĕg'ĕg'ĕs*. L'*e* très-bref se produit même dans des cas où l'habitude de nos langues européennes ne nous conduirait pas à en soupçonner l'existence en arménien. C'est ainsi qu'en poésie le verbe գրել « écrire » peut être employé à la fois comme monosyllabe, *krel*, et comme dissyllabe, *kĕrel*, գըրել, par l'intercalation du ը. Cette loi phonique prouve que l'on ne doit pas transcrire, à l'imitation de plusieurs arménistes, des mots tels que Տրդատ et Սմբատ, par *Trdat* et *Smpat*, car la combinaison du *t* et du *s* avec une liquide ր, *p* et մ, *m* implique virtuellement la restitution, dans notre système d'écriture, de l'*e* très-bref intermédiaire.

[1] La nature des deux semi-voyelles յ et ու n'a pas été nettement aperçue dans l'arménien jusqu'à présent. Saint-Martin rend ու par *ov* et M. Brosset s'obstine à suivre les mêmes errements. L'un et l'autre transcrivent *Tovin, tchovial, dovial*, dissyllabes; mais il faut n'avoir jamais scandé de vers arméniens pour ignorer que ces mots

J'ai employé *ĕ* pour l'*i*-dur palatal des idiomes tartares, conformément à l'orthographe adoptée par les Arméniens en transcrivant le turk, et pour laquelle ils se guident par la véritable prononciation, écrivant ղըզըլ, *kĕzĕl* « rouge », قزل ; ղազըլըք, *kazĕlĕk* « office de kadhy », قاضيلق. J'ai rendu le œ ou *eu* turk par *ö*.

ALPHABET ARMÉNIEN TRANSCRIT EN CARACTÈRES ROMAINS.

Lettres minuscules.	Prononciation occidentale.	orientale.
ա	*a*	—
բ	*p*	*b*
գ	*k*	*g*
դ	*t*	*d*
ե	*é* bref, *ié* initial.	
զ	*z*	—
է	*ê* long.	—
ը	*e* très-bref, *ĕ*, le ε zend.	
թ	*th*	—
ժ	*j*	—
ի	*i*	—
լ	*l*	—
խ	*kh* aspiration gutturale très-forte.	
ծ	*dz*	*tz*
կ	*g*	*k*

ne forment qu'une seule syllabe. Lorsque l'on veut les rendre dissyllabes, on les écrit Դուին, չուեալ, տուեալ. En effet, ainsi que je l'ai dit plus haut, le ւ représenté graphiquement est considéré comme plus lourd que le ը sous-entendu. Cette lettre, comme on le voit ici, lorsqu'elle s'appuie à une voyelle qui la suit, est véritablement une semi-voyelle, un son fugitif en poésie, tout comme dans le débit oratoire ou le langage ordinaire.

Lettres minuscules.	Prononciation occidentale.	orientale.
հ	*h*	—
ձ	*tz*	*dz*
ղ	*g'*	—
ճ	*dj*	*ttch*
մ	*m*	—
յ	*y* semi-voyelle, muette lorsqu'elle est initiale ou finale.	
ն	*n*	—
շ	*sch*	—
ո	*o* bref, *wo* initial.	
չ	*tch*	—
պ	*b*	*p*
ջ	*dch*	*dj*
ռ	*r* dur, lingual.	—
ս	*s*	—
վ	*v* consonne.	—
տ	*d*	*t*
ր	*r* dental.	—
ց	*ts*	—
ւ et ու	*ou* et devant une voyelle *w*.	
փ	*ph'*	—
ք	*q*	𐬑 zend, χ grec.

DIVISION GÉNÉRALE.

1. Le pays qui du nom de Haïg[1], ancêtre de la nation arménienne et auteur de la langue dans la-

[1] Notre auteur suit ici la très-ancienne tradition rapportée par

quelle ces lignes sont tracées, est appelé par les indigènes *Haïq* et *Haïasdan* et par les étrangers *Armenia* et *Armenq*, en souvenir d'Arménag et d'Aram, chefs issus de Haïg[1], ou par un sentiment de fierté

Moïse de Khoren (*Hist. d'Arménie*, I, 5, 7 et 10-12), qui assigne pour premier chef à la nation arménienne Haïg, descendant de Noé à la cinquième génération. Il est évident que cette tradition n'a pu naître et s'accréditer que lorsque les Arméniens, dès les premiers siècles de notre ère et au contact des Syriens et des Grecs, commencèrent à connaître le christianisme et eurent l'idée de souder leurs propres origines aux origines bibliques. Sans entrer dans une discussion qui nous mènerait trop loin, nous ferons remarquer combien est invraisemblable l'étymologie que donne Moïse de Khoren (I, 11), en faisant dériver le nom national des Arméniens *Haï*, Հայ, au singulier et *Haïq*, Հայք, au pluriel, de *Haïg*, Հայկ, qui est le même mot accru d'un suffixe; c'est faire procéder le composé du simple et violer ainsi toutes les lois de l'analogie. Il faut admettre au contraire que de *Haï* s'est formé *Haïg* avec la signification de «pays des Haï» ou «Arménie»; et que ce pays, d'après les habitudes de l'antiquité, a été désigné symboliquement et personnifié par un chef de race, pris comme l'auteur et le premier représentant de la nation.

[1] Le mot hébreu *aram*, ארם, «pays élevé», a dû signifier d'abord la partie septentrionale de la Mésopotamie, celle que circonscrivent l'Euphrate et le Tigre dans leur cours supérieur, et où commencent les gradins qui conduisent d'étage en étage jusqu'au haut plateau arménien; c'est la Mésopotamie arménienne Միջագետս Հայոց. Ce nom d'*Aram* a été employé ensuite dans un sens figuré, comme celui de l'un des descendants de Haïg qui se rendit illustre par ses actions d'éclat et ses conquêtes. C'est de lui, dit Moïse de Khoren (I, 12 et 14), que tous les peuples appellent notre pays *Arménie*. D'autres princes de la première dynastie (Haïciens) ont un nom où figure comme élément principal le même mot, augmenté de suffixes, comme *Arm-énag* ou *Aram-énag* ou bien encore *Aram-aniag*; *Arm-aïs*, *Harm-a*, qui semble être le génitif de *Haram* ou *Aram*, ὁ τοῦ Ἀράμ. Il est probable que le nom de *Haï* est celui qu'apportèrent avec elles les colonies aryennes qui vinrent de l'est se fixer dans l'Arménie tandis que celui d'*Armen* semble provenir des immigrants sémites qui arrivèrent du sud-ouest dans la même contrée et se superposè-

de ses anciens habitants, comme qui dirait la terre des braves (Ari-arq); ce pays porte dans la Sainte Écriture la dénomination de *contrée d'Ararad*. L'Arménie est située presque au centre de l'ancien monde, entre deux mers intérieures, l'Euxin et la mer Caspienne. A une certaine époque, elle s'est étendue jusqu'à la Méditerranée. Son territoire, en tant que distinct de la Petite Arménie et des autres régions sur lesquelles dominèrent plus tard les Arméniens, est compris entre 36° 40′ et 41° 50′ de latitude nord, 36° et 47° de longitude à l'est du méridien de Paris, ce qui fait, en prenant pour base la longitude du Masis ou Ararad, six degrés à l'ouest et autant à l'est de cette célèbre montagne.

2. La Grande Arménie est bornée au sud-ouest par l'Euphrate, qui la sépare de la Petite Arménie depuis Sévérag jusqu'à Agën (Êgïn moderne); en remontant de ce dernier point, l'Anti-Taurus la sépare de la Deuxième Arménie, jusqu'aux confins du Pont. De là part la limite septentrionale, en se repliant, dans le voisinage du pays d'Éker (Adjara)[1], de la Géorgie et du fleuve Gour (Cyrus) jusqu'au Caucase vers l'est. De ce dernier côté, les confins de l'Arménie sont marqués par ce même fleuve, les montagnes et la mer Caspienne; plus bas par le

rent aux populations qui s'y étaient établies avant eux. Cette hypothèse est historiquement confirmée par les très-anciennes données qu'a recueillies Moïse de Khoren (I, 10).

[1] *Éker*, Եգեր, ou pays des Ekératsi, Եգերացիք, est l'ancienne Colchide, la Mingrélie actuelle.

Guilan et l'Adĕrbadagan (Azerbeïdjan). Au sud, elle est bornée par l'antique pays des Mar (Mèdes), le Kurdistan persan et par l'Assyrie, c'est-à-dire au nord du district de Mossoul jusqu'à Djéziré; par la Mésopotamie au nord de Mĕdzpīn (Nisibe) et de Mardīn jusqu'à Diarbékir; par l'Euphratèse et l'Euphrate à l'ouest, dans les environs de Sévérag où finit la frontière.

La plus grande largeur de l'Arménie, depuis le coude que forme l'Euphrate entre Mélitène, dans la Petite Arménie, et Madên dans la Grande Arménie, s'étend de l'ouest à l'est jusqu'à la pointe de Pakavan (Bakou), au bord de la mer Caspienne, sur 580 milles géographiques[1] environ. Sa largeur, depuis le Cyrus au nord, auprès d'Azgʿor, jusqu'à Mêrhêmêtabad et Qaschaver, bourgades au sud du lac d'Ormia, est d'environ 340 milles. La superficie des quinze provinces de la Grande Arménie, en y comprenant les régions limitrophes, la Chaldée Pontique (Khag'di'q) au nord-ouest, l'Albanie à l'est, et l'Adĕrbadagan au sud-est, peut être évaluée à 120,000 milles carrés.

TABLEAU PHYSIQUE.

3. *Hauteurs.*

Au point de vue géologique, on peut dire avec un éminent géographe contemporain, Ritter, que l'Arménie est une île-montagne; en effet, en y réu-

[1] Le mille de 60 au degré ou 5,702 pieds = 1,852 mètres.

nissant les contrées adjacentes, la Petite Arménie, le Caucase et la Perse, elle s'élève entre des mers et les plaines basses de la Mésopotamie, comme une proéminence qui atteint 3,000 à 8,000 pieds[1]. Par les saillies nombreuses et abruptes des pics qui se détachent de la surface de ce plateau, elle dépasse toutes les contrées de l'Asie occidentale, sur lesquelles domine le colossal Masis, à une hauteur de 16,254′. Les déclivités ondulées de ses chaînes de montagnes et les espaces que laissent entre eux les massifs isolés forment des plaines et des vallées qui ont des altitudes différentes, et toutes considérables. Dans le nord-ouest s'étend la plaine du Djorokh, qui a 6 000′ à 7,000′; à l'est de celle-ci, la plaine d'Akhaltzikhê, qui a 3,000′; les plaines de Garïn 5,750′ à 6,000′, d'Erzĕnga 4,000′ à 5,000′, de Pasen 5,000′, Schouschar et Thêqman 5,300′ à 5,500′; aussi la Première Arménie, où ces plaines sont situées, a-t-elle été nommée dès l'antiquité Haute Arménie, et notre ancien géographe [Moïse de Khoren] dit : « Plus haute non-seulement que l'Arménie, mais aussi que tout le reste du monde; c'est pourquoi on l'a appelée le sommet de la terre. » La plaine de Kharpert ou de la Quatrième Arménie a 3,000′ à 3,300′. La vaste plaine d'Ararad est divisée en un grand nombre de plateaux d'inégale étendue; celui de l'Araxe, 2,750′ à 3,500′; de Schirag et de Vanant, 4,300′ à 5,200′; de l'Arakadzodĕn septentrional, 6,300′. Le pla-

[1] Le pied français ou de Paris de 144 lignes = $0^m,32484$.

teau de l'Euphrate oriental (Mourad-tchaï), ou de Bayézid, a de 4,500′ à 5,000′; la plaine de Mousch 3,500′; celle de Dosb, à l'est et au sud de Van, 6,000′ à 6,500′; d'Ag'pag, 7,500′; d'Ardaz ou Magou, 5,500′; les vallées montueuses de Sévan, 6,000′ à 6,500′.

Au sud de ce dernier point, et plus élevée que toutes les autres plaines de l'Arménie, est celle qui dans le sud du Karabag' mesure un périmètre de 120 milles et une altitude de 8,500′. La région sud-ouest de l'Arménie, limitrophe de la Mésopotamie, est relativement déprimée, quoique ayant 1,600′ à 2,000′. Mais dans le sud-est, la contrée qui est voisine des Kurdes se redresse jusqu'à une élévation de 5,000′ à 7,000′; l'Adërbadagan, à l'est du Kurdistan, atteint une altitude de 4000′ à 5,000′.

4. *Terres cultivées et steppes.*

Sur les plateaux que nous venons d'énumérer se déroulent les plaines fertiles de l'Arménie. Les plus remarquables par leur étendue et leur surface plane sont celles de Pasen, de Schirag et de Garïn, de Mousch, de Kharpert et d'Erzënga; la plus vaste de toutes est celle d'Amit (Amid). Entre Alaschgerd, le Mourad-tchaï et Pasen, sont les vastes steppes de Thôrlou, Kara-yazë, etc. Mais la contrée la plus basse est la province d'Oudi et l'Ag'ouanie sur les bords du Cyrus oriental, depuis les confins de Kantzag jusqu'à l'Araxe et de là en descendant le steppe de Moug'an jusqu'aux environs de Thalisch. Elle occupe une surface qui du sud au nord a

une longueur de 120 milles, et de l'est à l'ouest, c'est-à-dire de la mer Caspienne jusqu'aux parties montueuses de l'Artsakh, aux environs de Schouschi, une largeur de 100 milles; la partie septentrionale est étroite et n'a pas plus de 25 à 30 milles de largeur. En remontant de Kantzag et en suivant quelque temps la rive arménienne, c'est-à-dire la rive droite du Cyrus et ensuite sa rive gauche, dans l'Ag'ouanie propre, l'intervalle qui existe entre le Cyrus et ses affluents l'Ior et l'Alazan renferme le steppe de Karadja et Ouph'adar (l'ancienne plaine Palasagan) jusqu'aux confins de Sĕg'nakh et du Kaketh, coupé par des chaînes basses de montagnes qui se prolongent parallèlement entre elles.

Cette contrée, qui n'a pas moins de 100,000 milles carrés, peut être appelée la *grande plaine et le désert d'Arménie*, quoiqu'elle ne soit pas dépourvue de végétation et d'habitants, comme le sont les déserts de sable.

5. *Montagnes.*

L'Arménie entière est comprise entre les deux grandes chaînes de l'Asie occidentale, au nord-est le Caucase et au sud-ouest le Taurus, dont les branches constituent pour quelques-uns tout le système orographique arménien. Tantôt soudées les unes aux autres, tantôt coupées brusquement, un grand nombre se dressent inaccessibles et comme une masse isolée. On peut diviser en dix groupes principaux les montagnes de la Grande Arménie, sous les dénominations suivantes :

A. Le massif de la Chaldée pontique ou Montagnes pontiques qui, à l'est et au sud de la mer Noire, dans la partie nord-ouest de l'Arménie, projettent leurs rameaux parallèles et séparent le bassin du Djorokh de celui de l'Euphrate. — Dans le nord de ce massif sont les monts Barkhar, dominés par le Katchaqâr ou Varsambêg (Varschamag) aux environs de Hamschên (12,000'), et qui, en se prolongeant, contournent au sud la mer Noire; dans le sud, sont les montagnes de Sber et de Papert, au milieu desquelles coule le Djorokh, dont la source est dans la haute montagne de Kohanam (Sébouh); plus au sud un troisième chaînon, le Goph' (Qoph'dag') à l'ouest, divise la Grande Arménie d'avec la Petite Arménie et est le plus élevé de tout ce groupe.

B. Les montagnes du Daïq dont les anciens nous peignent les retraites inaccessibles et qui s'étendent du pays des Ékers (Colchide) jusqu'à l'Araxe, dans le voisinage de Gag'zouan, en poussant des rameaux vers l'occident.—Au nord sont les montagnes d'Arsis, auxquelles se relient, vers le sud, les monts Ialaudjam et Qalnou ou Kalnou (8,000'); ensuite les monts Sôg'anlou qui vont jusqu'à l'Araxe, entre Pasen et Kars, et au travers desquels passe le chemin des caravanes de Garïn et de Kars, à une hauteur de 7,880'.

A l'ouest se trouve le rameau des monts Ak-Mêzrê et Kirêdjli ou Barga-Bazar, sur le territoire de Garïn; plus loin, dans la même direction, les montagnes de Garïn qui ont, à l'est de cette ville, le Dêvê-Bôïnou (6,600') et autres sommets moins élevés;

au nord émergent les hautes cimes où naît l'Euphrate, le mont Gabouïd (Gök-dag') (10,000′), le Doumlou (9,000′) et le Mikhtchiq? (9,800′), qui se joignent aux montagnes de l'Euphrate. A l'est du Daïq s'étend le rameau de Tchēldër (Tchildir).

C. Les montagnes de l'Arménie géorgienne.

6. Sous ce nom nous désignons les chaînes qui existent entre la rivière Khram et la plaine d'Ararad, dans la province de Koukarq, au nord de l'Ararad, pays dans lequel les Arméniens et les Géorgiens vivaient mêlés. Le rameau le plus septentrional de ce groupe, non loin du Cyrus, constitue les monts Qodian, dans le district d'Azg'or, en connexion, au sud-ouest, avec les monts Baqoulian, et par ceux-ci avec les monts de Threg'q et Gankarq, nommés aujourd'hui Abots ou Qaïqouli.

Les monts Bézobdal et Pampag (coton), remarquables par leur hauteur et leur étendue, sont traversés par la route d'Érivan (7,340′ et 6,270′). De leurs flancs s'échappe le Bôrtchalou (Tzoro'ked), lequel, se dirigeant vers le nord, va se jeter dans le Cyrus, en laissant à gauche le mont Khonav (humide)[1], le Löq et le Lialvar qui recèlent des mines de cuivre et par lesquels passe le chemin de Tiflis, au lieu nommé Ag'zëböïuq (5,460′). A droite et dans l'intervalle que limite la rivière Ag'ësdev, s'élèvent le Tchadër et le Tchardaglē, ayant à l'est les petites montagnes de Kavarzïn et Kak (cette dernière mentionnée dans le Scharagan ou

[1] Mokraïa gora des cartes russes.

Hymnaire), aujourd'hui Gōq; les monts Êschêg-Meïdan, au sud du lac de Kég'am ou Sévan, par lequel passe la voie qui conduit à Érivan et aboutit au Cyrus, avec le mont Maïmêkh à l'ouest (7,355′). Il faut compter comme des anneaux détachés de cette chaîne le système de l'Ararad, à gauche de l'Araxe et de l'Akhourian, et d'où surgit l'Arakadz à plus de 13,000′, se rattachant par des collines au Pampag, mais sans projeter des rameaux de ses autres côtés; à l'est s'élève la montagne d'Ara ou Karnē-iarēq (7.913′), et à l'est de cette dernière, le Soudêguên qui se relie à l'Êschêg-Meïdan.

D. Le groupe qui se développe en divers sens entre les rivières Ag'ēsdev et Hraztan, à partir du groupe C jusqu'à l'Araxe, au sud-est, dans la direction du Karabag' et à l'est du territoire de Kantzag jusqu'à l'Araxe, sur les limites de la plaine de Scharour et de Nakhidchévan, peut être appelé avec juste raison le groupe du Karabag'. En effet, il en forme le massif central d'où se détachent des pics accumulés les uns contre les autres; on pourrait encore lui donner le nom de *Caucase arménien*. Toute cette contrée est très-élevée; sur ses escarpements elle a 2,000′ à 3,000′, au nord et dans le milieu 6,000′ à 8,000′, et comprend un espace de 9,000 milles carrés. A des intervalles assez rapprochés, elle est coupée par divers rameaux qui présentent des cimes rocheuses, de longs plateaux ou des vallées étroites, mais sans s'ouvrir nulle part en plaines d'une grande largeur. Ce groupe embrasse

presque en entier les deux provinces de Siouniq et d'Artsakh. Cette contrée était célèbre dans les mythes anciens par ses inaccessibles montagnes. La partie nord-ouest du Caucase arménien circonscrit le lac de Kéga'm (6,000′), qui semble être le cratère d'un volcan éteint. A l'ouest sont les monts Kég'am, le Keg' ou Ak-dag' (11,480′), l'Ahmangan (11,168′), le Bouz-dag' (10,728′); à l'ouest de l'Ahmangan s'élève le Kiôthang ou Kiontan-dag' (7,111′), et plus bas le Hadis ou montagne de Sémiramis. Au sud du Keg' et du lac de Kég'am sont l'Arqaschan, l'Abdulla-sar (8,596′), le Karanlëg (10,430′). A l'est du lac et en se dirigeant du sud au nord, on voit se dresser les monts Akkaïa, le Kukurd-Dag', le Kara-ag'adch, le Sadan-ag'atch, le Schah-dag', qui se relient à l'Èschêg-Meïdan, en lançant des rameaux vers l'est dans la contrée d'Oudi. Les plus remarquables de ces rameaux sont Arg'ouz, Khamlëq, Mis, Këzëldja (peut-être le Gaïdzo′-Dzaṛ des anciens); au sud et dans la partie ouest du district de Kantzag, le Kotchkhara (qui paraît être le Katchékar) et le Sarial. Au sud de ces derniers est le Mṛoug ou Mourov (11,540′). Au sud-ouest du Kotchkhara, dans le district de Sothq, vient se relier à la chaîne orientale de Kég'am le Qoungour ou Kondour (10,500′), d'où part une branche qui se prolonge au sud-ouest du côté de Scharour. Au milieu de cette branche, au sud du lac de Kég'am, sont l'Ala-göl, le Tasch-Pilaqan ou Diq-Pilaqan (10,900′), le Guzêl-Dêrê (11,060′), le Koutchilan, le Dadivan, le Moural.

Au sud, dans le Zangui-zor, district du Karabag', se dressent l'Oulou-khanlou, le Sërtchalë, le Dêvê-göz, le Këzël-bog'az, Mafrasch, Këzël-thêphê, Kilisêli (9,740'), Ëschëklë et autres, dont les rameaux s'épanouissent entre les rivières Orodën (Bargouschad) et Haqar. A l'est de ces montagnes s'élèvent celles de l'Artsakh propre ou Khatchên, dans le centre de cette province ou Gulistan. Parmi ces dernières, on compte le Kërq-göz (8,770'), d'où descend la rivière de Khatchên; les montagnes de Djarapert et Tizaph'aïd jusqu'à l'Araxe, dominées par le Ziarêth-dag'. A l'ouest du Bargouschad s'étendent les monts Karoua' qui se relient au Qoungour et aux montagnes orientales de Kég'am et qui sont connues sous le nom d'Ala-göz; là se trouvent le Dêvê-göz dont il a été déjà question et, au sud, Qëssar, Dêliq-Thêph'ê (8,042'), Qêbêrli, Ahar, Araschïn, etc. Les monts Khazangêl, aux nombreux rameaux, sont au sud dans le district de Még'ri; au sud de ce dernier massif les monts Alangêz [qui se prolongent] jusqu'à l'Araxe. A l'ouest, dans le district d'Ortouaïl (Koghthën), s'élève le mont Iëlanlë, ayant au nord, dans le district d'Erëndchag, le mont Gabouddjig ou Kapouddjag' (12,055'), et au nord-est de cette dernière montagne, entre Nakhidchévan et Scharour, le Qöqi-dag' (9.660'). Il y a en outre quantité de montagnes isolées et d'une moyenne étendue dans le vaste massif dont un rameau, partant depuis l'Araxe jusqu'au Qoungour et de là jusqu'à l'Ëschêg-meïdan, va se souder au Pampag et au Bézobdal du

troisième groupe, se rattache par le mont Ag'la-khan (9,400') aux monts Abots et de Thṛeg'q et par ces derniers au Baqoulian et au Qodian jusqu'au Cyrus; de l'autre côté du fleuve, aux montagnes de la Géorgie et du pays des Ékers (Colchide), à savoir le Nathaqévi, Lomisa, Persathi, Ipiciqaro', Sothiméri, Perenga' et Qolova', et de là atteint l'embouchure du Djorokh et le rivage de la mer Noire. Au sud de l'Araxe, ces montagnes peuvent être considérées comme se prolongeant jusqu'à la plus haute de l'Adërbadagan, le Savalan (12,200'); car celle-ci pousse des rameaux au sud-ouest jusqu'auprès de l'Araxe et des limites d'Ortouad, où finit la branche méridionale de ce long groupe.

8. E. Dans l'Arménie occidentale et moyenne, trois chaînes parallèles marquent la ligne qui divise les eaux de trois grands fleuves : l'Araxe, l'Euphrate et le Tigre. L'une d'elles est la chaîne des montagnes de l'Euphrate, qui vont à l'ouest dans la Petite Arménie, jusqu'à l'Anti-Taurus; ses rameaux forment les montagnes occidentales de la province de Haute-Arménie, Taranag'iq, à la droite du fleuve, et le Sébouh ou Kohanam, avec sa haute cime, ayant au nord les monts Qêban, Tchimên, et Ëlmalë, qui appartiennent à la Petite et à la Grande Arménie et touchent aux montagnes de la Chaldée pontique. Les chaînons occidentaux à partir des rameaux de Garïn et de Kars pénètrent dans la Petite Arménie jusqu'au mont Argée (Cappadoce). La longueur des trois chaînes précitées, soudées ensemble depuis les

bords de l'Araxe auprès de Gag'zouan jusqu'à Césarée, est d'environ 500 milles.

F. La ligne de partage des eaux entre l'Araxe et l'Euphrate méridional ou Mourad-tchaï est tracée par la haute et longue chaîne que l'on peut appeler de son nom actuel Bing-göl Ag're, parce qu'elle est une prolongation de deux parties de ce groupe, ou bien encore *la chaîne arménienne* proprement dite. Partant du Masis (Ararad), elle s'avance sans coupure ni interruption vers l'ouest, en formant un arc de cercle parallèle à l'Araxe jusqu'à ses sources dans le Bing-göl; à l'ouest de ce fleuve, elle s'étend par des rameaux continus jusqu'à l'Euphrate et la frontière arménienne près d'Agĕn (Êgïn), sur un espace de 300 milles environ; elle traverse par le milieu toute l'Arménie moyenne et occidentale, vers le 39° de latitude, qui est le degré moyen de la latitude de l'Arménie. Le centre de ce groupe est le Bing-göl, qui surgit comme une masse colossale entre les trois anciennes provinces de Haute-Arménie, Quatrième Arménie et Douroupéran, donnant naissance à des affluents de l'Araxe, de l'Euphrate et du Mourad-tchaï. Le Bing-göl propre, qui n'est pas le mont Piouragan (car cette dénomination n'était pas en usage chez les anciens), mais le mont Sĕrmants ou Sermants (des semences), dépasse, à ce qu'il paraît, 11,000'. Au nord sont les montagnes de Gég'i (Khortzên), de Schouschar et de Thêqman, et celles qui sont au sud de Garïn, le Ph'alandöqên et le Schog'alar au sud, les montagnes de Vart; au sud-ouest,

celles de Djabag'-Dchour avec d'autres à l'ouest, et le Mĕntzour jusqu'à l'Euphrate. Elles sont habitées par les Kurdes et encore peu connues; on peut conjecturer qu'elles atteignent une altitude de 9,000′. Au nord s'élèvent le Qŏschmêr (12,000′ environ), le Sĕrkhouth (10,000′) et les monts Doujik jusqu'à l'Euphrate et Gamakh; au sud-est de la grande Montagne, entre le Mourad-tchaï et le Kalê-sou son affluent, les monts Zeṛnag et Khamour. Un autre bras principal du Bing-göl, en se dirigeant vers le nord-est, va se relier presque ininterrompu au massif de l'Ararad par les groupes du Tchêqmê, Teg'thaph, Qaschbêl, Schêṛian, Kösê-dag' qui est le Sougav des anciens (9,000′ à 10,000′), le Schah-iôl (8,950′) et le Tchêqmêq. Au nord-est de ces dernières montagnes sont le Kör-og'lou et le Thaqalthou (le Partog' des anciens); au sud-est les montagnes d'Ag'ĕr propres jusqu'au Masis, c'est-à-dire le Sinêg-dag', l'Ak-dag' (11,000′), le Zòr-dag' (10,500′ environ), le Katch-Gêdoug ou Pamboul (10,000′). A l'est, vient s'y rattacher la principale montagne de l'Ararad, le célèbre Masis, situé presque au centre de la Grande Arménie et dominant toutes les hauteurs de ce pays par sa masse et son altitude qui est de 16,254′, avec le petit Masis au sud-est (12,284′); au sud sont les montagnes d'Ardaz ou de Magou; au sud-est le Thaqaltou (8,982′) et au nord-ouest le Tasch-Bouṛoun.

G. La ligne de partage des eaux de l'Euphrate méridional (Aradzani ou Mourad-tchaï) et du Tigre constitue l'ensemble de hautes montagnes qui, sans

être unies l'une à l'autre, se rapprochent néanmoins de manière à former un système qui se continue jusqu'au confluent du Mourad-tchaï et de l'Euphrate. D'abord l'on rencontre l'Ala-dag', autrefois Dzag'gats-liaṛn ou Montagne des fleurs (10,000′ ou peut-être plus), d'où s'épanche l'Aradzani; au nord est le Nĕbad (Niphatès), cône isolé limitrophe au sud des montagnes de Van; à l'ouest, l'Ĕrtisch, et au sud-ouest les montagnes de Paknots, de Melazgerd et de Liz.

9. H. Au sud de ce dernier groupe et de la plaine Mousch est celui des montagnes de l'Ag'ëtzniq, rameau de l'immense chaîne du Taurus, suivant les anciens; ce sont les monts Kouïth, Sasoun, Antovg, Koschm (6,400′), Khoulph', Darqousch. À l'ouest, entre l'Aradzani et les affluents du Tigre, les montagnes de la Quatrième Arménie, appelées Goher dans l'antiquité, sont aujourd'hui occupées par les Kurdes. Une autre partie de ce groupe est comprise dans les districts de Sivan-Madên, de Palou et de Kharpert, et entre autres le Masdaṛ ou Mostar, Alĕndjĕk, Sarĕ-Mêschê et Mouschir, au coude que forme l'Euphrate. Entre ce dernier fleuve et les affluents du Tigre jusqu'à la rivière de Pag'êsch, il y a aussi beaucoup d'autres montagnes isolées, parmi lesquelles on peut citer le haut Karzan de l'Age'tzniq, entre Pag'êsch et la rivière Batman; du côté opposé de cette rivière, les montagnes du grand Dzoph'q, le Hazrou, Êgil (Ankĕg') et Arg'ni. Il faut y joindre les montagnes au sud d'Arg'ni et du Tigre, le mont Mi-

hrab aux vastes assises, et les monts des districts de Schĕnqousch et Dchermig; au sud de ces derniers, dans le Diarbékir, le Karadja et autres, qui sont une section du Taurus, et qui séparent l'Arménie, l'Euphratèse et la Mésopotamie.

10. I. Les montagnes de Van, et sous ce nom nous comprenons toutes celles qui entourent ce lac à une faible distance, et en laissant dans l'intervalle quelques massifs isolés. La partie septentrionale se relie à l'Ala-Dag'; du même côté on distingue le plus haut sommet des environs, l'un des plus élevés de toute l'Arménie, couvert de neiges éternelles, le Siph'an-dag'; son altitude, qui n'a pas été encore mesurée, paraît être de 12,000′ à 13,000′. A l'ouest du Siph'an-dag' et à l'extrémité nord-ouest du lac de Van, des montagnes entourent, à une distance de quelques heures, le lac Nazoug qui est comme un cratère aujourd'hui comblé d'un ancien volcan; l'une de ces montagnes est le Bilêdjan. Au sud, le lac de Van a pour ceinture des montagnes dont le point central est le mont Nemroud. Au sud de ce dernier est le Guzêl-dêrê (Thoukh, *obscur*), qui s'infléchit au sud du lac, l'Erdjêrôsch et l'Ardos; en se rapprochant de la rive le haut Entzaqisar ou Gaboud-gog' s'avance en saillie comme un promontoire. La chaîne de l'Ardos se prolonge vers l'est pour se souder au Qafilan-kouh, qui de loin entoure la rive orientale et qui, en se dirigeant vers le nord, va se terminer sur les confins de l'Ala-Dag', projetant vers l'ouest des chaînons parallèles et ayant en face,

à quelques heures de distance des rives du lac, le haut Varak, lequel à l'est se confond avec l'un de ces chaînons. Au circuit oriental de ces montagnes se rattachent quelques rameaux qui appartiennent à l'Adĕrbadagan; ce qui fait que l'on peut confondre les deux groupes en un seul.

11. J. Les montagnes de Gortouq ou Gordyéennes sont célèbres depuis des siècles, mais n'ont pas encore été suffisamment étudiées ni mesurées. Dans l'antiquité, elles formaient la limite méridionale qui séparait l'Arménie de l'Assyrie. Les principales chaînes et les principaux groupes de ce système correspondent au 37° de latitude, en se dirigeant de l'est à l'ouest, par 2° et 3° de longitude du Masis. De ce côté, elles atteignent jusqu'au Batman, affluent du Tigre; vers l'est, jusqu'au petit Zab, sur une étendue de plus de 100 milles; elles portent aujourd'hui le nom de Djudi ou Djudid et de Qouriqi. Quelques-unes ont leur cime couronnée de neige et une altitude de 12,000′ à 14,000′. Dans ce même groupe, il faut ranger les monts Bohtan et ceux du pays de Mogq, entre Van et la province de Gortouq. L'un des plus renommés est l'Arnos à l'est, et à l'est de celui-ci le Thagou, par où passe une route à la hauteur présumée de 10,000′; au sud-ouest de Van et au sud de Pag'êsch, sont les monts Zĕrĕkan, Garsavéra, etc.

L'intervalle qui sépare la contrée de Mogq du pays de Gortouq est entièrement inconnu; au sud, les montagnes s'étendent jusqu'au Khabour et aux

branches du mont Zakhou où est fixée la limite extrême de l'Arménie. A l'est de Gortouq, le long du Zab, et à 1° de longitude occidentale du Masis, s'élèvent les monts Haqqiari et Thiari, ainsi appelés du nom des deux tribus kurdes du district de Dchoulamerg et où habitent aussi les chrétiens chaldéens. De ces montagnes s'élancent de hautes et remarquables cimes; dans leur sein s'ouvrent de profondes vallées et s'offrent aux yeux des sites grandioses et imposants qui n'ont pas leurs pareils même dans le Karabag'. La plus haute de ces montagnes est le pic isolé de Thoura-Djêlou ou Djavour-dag', à l'est des autres, et qui, d'après ce que l'on dit, égale, ou peu s'en faut, le Masis. Au nord de Djoulamerg s'élève le Schêmpad (Sĕmpad), haut de plus de 8,000′, et au nord de cette montagne le Bourdj-oullah? où il y a un passage à une hauteur de 7,092′.

12. K. Le groupe des monts Zagros, au sud-est de l'Arménie, s'étend des confins de la Perse jusqu'au nord-ouest, où il limite l'Arménie, en occupant l'espace qui sépare les lacs de Van et d'Ormia. Les anciens nommaient ce groupe Zargos ou Zagros, et les parties septentrionales de ces montagnes comprises dans le territoire arménien Gouhadrianq (کوه *montagne* et آذر *feu*) ou Montagnes de feu. Dans ce vaste groupe, aux monts Zagros proprement dits et entre les districts de Sôldëz et Rêvandëz, est le mont Scheïkiva? (10,000′ à 10,500′); non loin au nord s'ouvre le passage de Qêli-Schĭn (9,300′), où l'on voit dans le haut une inscription cunéiforme

qui semble avoir indiqué la limite de l'Arménie dans le mont Zarasb depuis les temps du roi Aram. A l'ouest de notre groupe, et entre les montagnes de Heqqiari, est un autre massif du Rêvandëz, où le Rêvandëz proprement dit émerge à 9,900', avec d'autres montagnes, le Piran, Audêl-kouh?, Linithqa, Tchaï-Ṛêsch, etc.

A l'est, des rameaux détachés se projettent entre ce groupe et le lac d'Ormia jusqu'aux environs de Salamasd; on pourrait les nommer les monts d'Ormia, puisqu'ils sont compris dans le district de ce nom. Ces lieux n'ont pas encore été complétement explorés, et surtout la partie occidentale où vivent des Kurdes. Les deux groupes de Gortouq et Zagros, ainsi que toutes les montagnes du sud de l'Arménie, peuvent être considérés comme la crête occidentale de la chaîne colossale du Taurus qui, suivant les anciens, s'étend à l'est jusque dans la Perse par l'Adërbadagan. D'après les idées des modernes, elle commence sur la gauche de l'Euphrate, à l'ouest de la Quatrième Arménie et de l'Ag'ëtzniq; elle continue dans le sud de l'Asie Mineure en longeant le littoral sud-ouest. Un rameau considérable qui se dirige vers le nord-ouest forme l'Anti-Taurus, entre la Cilicie, la Cappadoce et la Grande Arménie, dans le voisinage de l'Euphrate. Un autre rameau, qui incline vers le sud, constitue l'Amanus entre la Méditerranée et la Syrie. Le rameau qui sépare l'Euphrate, au sud de l'Ag'ëtzniq, et se prolonge entre l'Arménie et la Mésopotamie, portait dans l'antiquité le nom de

Masius, aujourd'hui il porte celui de Karadja-Dag'lar; au sud du Tigre, il va se souder aux montagnes de Gortouq. Celui qui longe ce dernier fleuve au nord, le rameau de l'Ag'ëtzniq (Khazrou), et qui se rattache aux montagnes de Van, est le Niphatès des anciens. Au dire de quelques auteurs, c'est là, aux environs du lac Pëznouniq ou mer de Van, que finit le Taurus.

13. L. Le groupe au nord d'Ormia, à l'est des monts Qaflan et au sud de l'Araxe, se compose des monts Vasbouragan, qui se développent en lignes parallèles. La branche méridionale de ce groupe s'étend au loin depuis le rameau du Savalan jusqu'au Qoflan; on y compte au premier rang l'Ak-dag', Mischou-dag', Alandêr, Kouhi-Maaschoud, Êrlan qui se relie au Qaflan. Au sud, et comme un rameau séparé, est l'Akronal? (7,500′ à 9,000′), et au sud de ce dernier, le mont Mour ou Mouz (8,440′). Au nord-est de l'Ak-dag', qui est à l'ouest de Marant, existe une branche nommée Qoph'an-dag', où sont les monts Miran, Qêm et le Nëschan, qui envoie des rameaux jusqu'à l'Araxe et ses affluents à l'ouest. Au nord de notre groupe et du Qotour (Godor) ou Ak-tchaï sont d'autres montagnes parmi lesquelles on distingue, dans l'ouest, l'Iëlan-dag'ë et les monts Hatsiouniq (dans le district de Tchors) et le Souroun-dag'; au nord de ces derniers et aussi dans une direction parallèle, les monts Schirikhanê au sud des districts de Tchaldëran et Kara-koïounlou, d'où un rameau se projette vers le nord jusqu'à Magou.

M. A l'est des monts Vasbouragan et du Zagros et

au sud de l'Araxe, sur le vaste plateau de l'Adërbadagan, mais en dehors de l'Arménie proprement dite, l'on rencontre de nombreux groupes de montagnes aux cimes inaccessibles. Nous n'en mentionnerons qu'un petit nombre : le célèbre Suhend (Sohount des anciens) au sud de Tauriz, montagne énorme de 8,000′ d'altitude ; à l'ouest, le Dêmirdag' (11,550′) et quantité d'autres autour de celui-ci, ainsi que le renommé Savalan ou Saveïlan dont nous avons parlé précédemment (12,197′), avec son bras, le Qaschqa'; et au nord le Scheïvêq et le Schahverdi. Entre le Sohount et le Savalan il y a les monts Bouz-gousch; le Schahgadi, à l'est de Tauriz et au nord du Sohount.

14. *Constitution du sol.*

La composition géognostique des montagnes et la nature du sol arménien sollicitent encore plus vivement notre attention que la multiplicité et l'élévation des cimes dont ce pays est hérissé. Quoique étudié d'une manière insuffisante jusqu'ici, ce sol se montre à nous, grâce aux recherches entreprises dans ces derniers temps par quelques savants (allemands principalement), comme ayant subi l'action énergique de l'eau et du feu, antérieurement aux temps historiques et dans les premiers âges de l'humanité. Suivant toutes les données géologiques, la contrée était, peu avant la période à laquelle remontent nos souvenirs primitifs, recouverte par les eaux. L'Euxin et la mer Caspienne ne formaient qu'une seule et immense nappe qui enveloppait l'Arménie tout entière. Le

déluge universel, ainsi que l'attestent les Livres saints, l'ensevelit sous ses eaux, puisqu'il est dit que l'arche, qui flottait à quinze coudées au-dessus des plus hautes montagnes, s'arrêta sur l'Ararad, et qu'à la retraite des eaux ce fut de cette montagne que descendirent les êtres de l'ancien monde qui avaient été préservés de ce cataclysme. Ce témoignage a été confirmé par les travaux de M. le professeur Abich, qui a constaté que le Masis est une montagne antédiluvienne, et que les eaux n'ont eu que peu d'action sur son sommet. Dans les hautes chaînes, au sud de l'Arménie, il y a d'autres cimes, encore inexplorées, qui sont peut-être dans le même cas.

La terre entière n'a pas été totalement bouleversée, car le souvenir des quatre fleuves de l'Éden, que rappelle Moïse 1,600 ans après le déluge, fait conjecturer que, d'après ces indications, il était possible de retrouver la place où était situé le Paradis, 3,400 ans au moins avant l'époque où Moïse écrivait.

Des traces de l'action des eaux et de la présence de la mer ont été signalées dans la plaine de l'Araxe, où le terrain tertiaire a offert des crustacés fossiles, dont les analogues se trouvent aujourd'hui sur les bords de la mer Caspienne. Dans les montagnes du groupe araxénien ou arménien prédomine le calcaire proprement dit, et c'est de la blancheur de cette substance que vient, suivant une opinion très-vraisemblable, la dénomination d'Ak-dag' donnée à certaines montagnes plutôt que de la neige qui en couvre les sommets.

Une portion considérable de la région nord-ouest de l'Arménie consiste en terrains tertiaires: ce sont les hauts massifs qui encaissent les vallées du Djorokh, de l'Araxe et de l'Euphrate. Dans la Chaldée pontique, apparaissent aussi des couches calcaires et argileuses; les montagnes entre Garïn et Sog'anlou sont en effet appelées jusqu'à présent Qirêdjli (*calcaire* ou *crétacé*). Le terrain tertiaire est remarquable surtout par le sel qu'il contient en abondance, et qui, dans quelques localités, s'accumule en collines, ou se creuse en excavations, comme à Taranag'i, Gog'p, Gag'zouan, Scharour et ailleurs, et a produit quantité de sources, de marais et de ruisseaux salés, d'où est venu le nom si répandu de Touzla (mines de sel), à Terdchan, Thorthoum, Khnous et Bayézid. Mais la formation neptunienne ou aqueuse a été presque partout considérablement modifiée par la formation plutonienne ou ignée; de là vient que nulle part le terrain tertiaire ni même le terrain secondaire ne se déploie sur de larges surfaces. Ce fait s'observe principalement dans la plaine de Scharour, sur la gauche de l'Araxe, en descendant à partir de l'Ararad. Le terrain diluvien (alluvium) constitue en très-grande partie les plaines de l'Arménie orientale, dans l'Oudi, le Ph'adaïgaran et l'Albanie.

15. *Formation ignée. — Volcans et sources thermales.*

Le terrain igné de l'Arménie est le trachyte et le porphyre qui composent des montagnes entières, comme la partie supérieure du Masis, laquelle n'est,

à proprement parler, qu'un immense bloc de porphyre noir et pointillé. A ces roches se mêlent aussi d'autres éléments, l'augite, le quartz, le feldspath, le mélapyre, etc. Dans les montagnes de Sber, on rencontre avec le porphyre l'aimant; en une foule de lieux prédomine le basalte, type caractéristique des terrains volcaniques, fréquemment accompagné de lave et de pierres ponces. Le granit n'apparaît comme roche caractérisée qu'en un petit nombre d'endroits; il entoure le flanc des hauteurs, ainsi que la pierre obsidienne, dont la présence est sensible dans les montagnes de la région occidentale; au sud du Mourad-tchaï abondent les cailloux micacés.

Les pierres volcaniques, les sources thermales, les cratères remplis d'eau et creusés en entonnoir au sommet des montagnes attestent que là furent des volcans aujourd'hui éteints ou très-diminués. Nulle part peut-être il n'y en a eu d'aussi nombreux, d'aussi rapprochés l'un de l'autre que dans l'Arménie; les traces qu'ils y ont laissées expliquent très-bien l'origine et le sens du nom de la province d'Adĕrbadagan (Atropatène). Presque dans toutes les chaînes du haut plateau arménien existent des bouches ignivomes qui ont cessé d'être en activité. Dans la chaîne de la Chaldée pontique, le haut Katchaqar et autres cimes voisines de Hamschên semblent être d'anciens volcans; sur le plateau du Daïq, il y a une foule de cratères où les eaux se sont accumulées; et on reconnaît fréquemment le cours des laves brûlantes

dans les environs d'Akhaltsikhê, dans le Djavakhêth et à Bardizats-ph'or, où s'élève l'Ak-Mêzrê, amas de pierres ponces mêlées d'effusions de lave, transparentes comme des vitrifications. Dans le district de Garïn, les monts coniques de Sikhtchiq et Sartcham sont des volcans depuis longtemps éteints; le cratère de Sikhtchik' est à sec et ses parois sont tapissées de verdure. A l'est de la ville de Kars on voit deux collines arrondies en coupoles et dont les environs sont parsemés de pierres ignées. Les chaînes de la Troisième Arménie ou Arménie géorgienne nous offrent, comme un des plus remarquables volcans du monde entier, l'Arakadz avec sa quadruple cime et son cratère, nommé Kara-göl, que les eaux ont envahi et où les laves sont répandues avec autant de profusion qu'à l'Etna. Il paraît que sa dernière éruption eut lieu à l'époque du commencement de la dynastie des Arsacides, vers le milieu du IIe siècle avant J. C. Sur ses flancs on aperçoit des fissures comme dans les volcans arméniens les plus considérables, tandis que les petits volcans ont leur déchirure à la cime. Tel est, non loin de là, le mont Ara, volcan à fissures latérales. Le district de Sĕhathlou, dans le voisinage de l'ancienne ville d'Armavir, est recouvert de torrents de lave. Mais les volcans les plus terribles sont dans notre 4e groupe orographique, sur les bords du lac de Sévan[1], que l'on peut considérer comme un vaste cratère. Ils ont donné à la rivière qui sort en partie de ce lac le nom

[1] Voir ci-dessus, section D, p. 399-400.

de Hraztan ou Hourasdan[1]. Les principaux volcans sont l'Ahmangan avec son lac, Kanlë-göl, l'Akdag', le Boz-dag', le Nal-Thêph'ê, dont les déjections ont fourni le dallage de la grande mosquée d'Érivan; la montagne de Sémiramis et toute la haute vallée basaltique de Kaṛni. Dans la région méridionale, les cratères sont nombreux dans les monts Abdullah-sar, Karanlĕk, Ala-gōl, Tasch ou Dik-Ph'ilaqan, Dêvê-gōz, Kĕzēl-Têph'ê, où jaillissent des sources thermales (120° Far.), Kĕzēl-bog'az, Kilisêli, Dèlik-Thêph'ê, Ququrdlu (sulfureux). A l'est, la province d'Artsakh possède aussi des volcans, mais qui n'ont pas encore été visités : leur existence est attestée par le nom même de la Montagne appelée Gaïdzo'-dzaṛ (arbre de l'étincelle), ainsi que par le tremblement de terre qui renversa la ville de Kantzag en 1140, causa la chute du mont Alharag et l'apparition d'un lac sur cet emplacement. Parmi les montagnes ignivomes, on cite aussi l'Iĕlan-dag'ē dans le district de Kog'thĕn.

Le groupe arménien proprement dit nous montre en première ligne les deux Masis aux flancs entr'ouverts, et où sont visibles des restes d'éruptions, quoique moins considérables et sur une moindre étendue qu'à l'Arakadz. On peut se faire une idée de ce que ces volcans furent autrefois par la violence du tremblement de terre qui les ébranla en 1840 et dont il sera question plus loin en décrivant d'une manière particulière cette contrée.

[1] De *hour*, հուր, « feu ».

Au nord des deux Masis est le mont Partog', et au sud le puissant Tandoureg? qui a couvert de lave les environs de Bayézid, et du côté de Diadïn a amoncelé des collines de matières volcaniques de couleur noire. Les mêmes effets se manifestent dans le district même de Diadïn vers les sources de l'Euphrate méridional (Aradzani), où l'on assure qu'il existe un pont construit entièrement de concrétions sulfureuses et fossiles. Le bras occidental de ce groupe n'a pas encore été exploré, et peut-être y a-t-il des volcans du côté de Bing-göl. Vers la ligne du partage des eaux de l'Euphrate et du Tigre, aux sources de ce dernier fleuve, on connaît comme volcaniques les montagnes et la contrée d'Arg'ni et le pays de Diarbékir, où la ville qui en est le chef-lieu est bâtie sur le vaste emplacement d'un ancien cratère. Les environs du lac de Van sont un autre centre de volcans; on y trouve le haut Siph'an aux énormes assises; à l'ouest, le mont Neph'rovth (Nemroud), dont l'ancienne activité est attestée historiquement pour une époque qui remonte à 400 ans; les lacs qu'il a formés sont connus de tous. Des signes de l'influence volcanique apparaissent dans la contrée de Pag'ësch et au nord-est, sur le territoire de Pergri. La province d'Adërbadagan est célèbre sous ce rapport depuis les temps les plus reculés et par sa haute montagne volcanique, le Savalan. Dans le groupe de Gortouq, on ne connaît pas encore de volcans, mais leur existence ne saurait être mise en doute, puisque l'on y a découvert du soufre.

16. Ces montagnes et beaucoup d'autres peut-être dont le sommet lançait du feu, dont les flancs entr'ouverts vomissaient des torrents enflammés, ces montagnes qui présentaient un effrayant et merveilleux spectacle ne font plus entendre depuis longtemps leurs rugissements; mais la force toujours effervescente du feu souterrain se trahit fréquemment au loin par de terribles convulsions du sol, particulièrement dans la contrée de l'Ararad et d'Érivan. Ces phénomènes s'y produisirent en 341, 862, 894, 1319, 1679, 1681, 1819, 1827 et 1840; dans les contrées de Garïn et de Siouniq en 728 et 1659; d'Artsakh en 1140; de Van et de Khĕlath en 1276, 1441 et 1649; de l'Adërbadagan, ce grand centre de volcans, et d'Erzënga, où, depuis le milieu du XIe siècle jusqu'à la fin du XVIIIe, on mentionne près de vingt secousses qui ébranlèrent le sol et le couvrirent de ruines.

Indices perpétuels et vivants de l'action volcanique, les sources thermales sont en nombre considérable sur le territoire arménien. Dans la Chaldée pontique et à Garïn il y a celles d'Ilidja et Sôouk; on connaît celles qui jaillissent dans les montagnes de Pampag, à Alkhaltsikhê, Haçan-Kalé, Khnous, Aladag', Schirag, auprès de l'Akhourian, à Dzar, au sud-est de Sévan, dans l'intérieur du Karabag' et autres lieux où coulent des sources sulfureuses ou ferrugineuses. Il y a aussi des sources imprégnées de bitume et froides du côté de Diadïn ainsi qu'à Garïn. Parmi les effets qui sont dus au feu souterrain, on remarque

à l'extrémité orientale la plus reculée de l'Arménie, dans la presqu'île de Bakou, des collines vomissant de la boue, et les innombrables sources qui jettent des flots de naphte bouillant. Les volcans de la Grande Arménie sont limitrophes au nord avec ceux du Caucase, à l'ouest avec ceux de la Petite Arménie, au sud-est ils s'étendent de l'Adĕrbadagan jusqu'en Perse, où ils se terminent au grand volcan de Dêmavênd. Au sud de l'Arménie on n'a pas signalé de montagnes ignivomes.

17. *Mines.*

Les productions du sein des montagnes et des entrailles de la terre sont, outre les roches et le sel dont il a été déjà parlé, une foule de pierres, comme le basalte à colonnes prismatiques, les laves noires tachetées de rouge, grises ou d'un jaune brillant, qui ont été employées comme matériaux dans la construction de plusieurs églises, à Ani et ailleurs; le marbre blanc, le marbre gris, le serpentin, l'ardoise, le cristal ou béryl, etc. le bol d'Arménie, l'arménite bleue, l'alun, le borax, en différents lieux. Parmi les métaux fusibles, on compte le fer, le cuivre en abondance, le plomb, l'argent, ainsi que des traces d'or, l'orpiment, l'aimant, le zinc, du côté de Kantzag où il existe de nombreux gisements métallifères. Il y en a aussi de très-riches dans les montagnes de Pampag, au Lêlvar, dans la Chaldée pontique et dans la Quatrième Arménie. Les anciens mentionnent l'or de l'Ararad; mais dans quelle partie de cette province, c'est ce qu'ils ne nous apprennent pas. C'est seule-

ment dans le pays de Dzoph'q que l'on retrouve aujourd'hui quelques vestiges de ce dernier métal. On peut affirmer qu'en général la recherche et l'exploitation des mines sont très-en retard dans l'Arménie; presque partout ce travail est depuis les temps anciens placé sous la direction d'ingénieurs grecs.

18. *Lacs.*

Un des traits qui caractérisent la configuration de l'Arménie et qui contribuent à la beauté pittoresque de ce pays sont ses nombreux et vastes bassins lacustres, tous remarquables par leur altitude. Les trois principaux sont ceux de Sévan, Van et Ormia, ces deux derniers les plus étendus et aux ondes salées. La surface du lac ou mer de Van, ou bien de Pĕznouniq, a plus de 1,000 milles carrés; son altitude plus de 5,000′. Le lac d'Ormia est à 4,000′ d'altitude, et par sa superficie il rivalise avec celui de Van. Le lac de Sévan ou mer de Kég'am a 6,000′ d'altitude, et est encaissé par des montagnes; sa surface est de plus de 360 milles carrés; ses eaux sont douces, quoiqu'elles ne le soient pas partout sur ses bords. Nous citerons ensuite, sur les limites du Daïq et du Koukarq; à une altitude de 5,000′ à 6,000′, le Tchĕldĕr ou lac septentrional, Balagatsis des anciens, qui a une superficie de 34 milles carrés; et non loin de là Ph'aravan, Qatsapīn? ou Qarsakh, Sag'amos ou Kantcharlĕ, Thên, Thouman, Arph'agöl qui donne naissance à la rivière du même nom ou Akhourian; le petit lac Tchanglĕ, à Gag'zouan ou Éraskhatzor; le Balĕklĕ, situé au sud-ouest du

Masis, et qui a 21 milles de circonférence et une altitude de 5,500′, et d'ou s'échappe la rivière du même nom; il paraît être le Schamp (cannaie) de Gokaïovid, ou lac de Kaïladous. Dans cette même province d'Ararad, il y a le petit lac Aïg'ẽṛ ou Bê-gir-göl; le Khaz-göl est près de Bayézid et l'Ak-göl au nord-est de Magou; à l'est de ces derniers lacs, l'Ala-göl, dans le Sothq, district de la province de Siouniq, a 8,500′ d'altitude et paraît être le cratère d'un ancien volcan.

Nous mentionnerons au sud, dans les environs de Van, le Khatchlou, à Boulanẽk, et le Nazoug au sud de celui-ci; au nord-ouest du lac de Van, l'Ag'ẽr-göl et autres petits bassins lacustres; au pied du mont Siph'an, le Haṛtchag à l'est de Van, à une altitude de 5,300′; dans l'Arménie occidentale, le Schamp (cannaie) de Garïn, le lac de Thorthoum, que traverse la rivière de ce pays; dans la région méridionale, c'est-à-dire dans la Quatrième Arménie, le Göldjuk ou lac de Dzovq, autrement dit lac de Kharpert. Les anciens historiens arméniens citent aussi quelques lacs comme celui du Medzamor, qui paraît être le Bêgir-göl actuel, entre Êdchmiadzïn et Sardarabad; le lac 'Ĕmpia' dans les environs d'Ag'pag, aujourd'hui inconnu, à moins que ce ne soit le petit lac Khazlẽ-göl au nord de Kotouz, ainsi que le Dzẽrgadzov (lac des sangsues), aujourd'hui le G'amẽsch-göl, à G'azakh, district de Kantzag; le Môr (marais) de Schirag, qui semble correspondre à l'Aïg'ẽṛ-göl au nord de la plaine de Kars, ou qui peut-être maintenant est des-

séché, et qui jadis se trouvait près de la ville d'Ani, où quelques voyageurs du XVII[e] siècle en signalent le site.

19. *Cours d'eau.*

Comme les lacs, les cours d'eau sont très-nombreux en Arménie et se distinguent non-seulement par le régime hydrographique qu'ils tiennent de la nature, mais encore plus par les souvenirs historiques qu'ils réveillent. En effet l'Arménie possède les sources des principaux fleuves de l'Asie occidentale, et ils s'épanchent sur le théâtre où figurèrent avec éclat les nations les plus policées et les plus puissantes de l'antiquité. Quelques-uns coulent vers le nord, un grand nombre vers le sud et vers l'est; ceux qui se dirigent vers l'ouest s'infléchissent ensuite vers le sud. Leurs eaux se déversent dans trois bassins qui sont en dehors de l'Arménie : au nord-ouest la mer du Pont, à l'est la mer Caspienne, au sud-est le golfe Persique. Dans l'intérieur de l'Arménie, il y a également trois réservoirs que nous connaissons déjà, les lacs d'Ormia, de Van et de Sévan. Tous les affluents qui tombent l'un dans l'autre et qui ont pour récipient final les trois mers précitées s'y rendent, ceux du nord par le Djorokh, ceux de l'est par le Cyrus et l'Araxe réunis, ceux du sud par le Schat-ul-Arab, qui est formé par la jonction de l'Euphrate et du Tigre.

Les lieux de sources, c'est-à-dire les lieux d'où descendent les grands fleuves de l'Arménie, sont placés sur des hauteurs qui constituent sept groupes distincts :

A. La Haute-Arménie, d'où s'échappent une foule de cours d'eau en suivant trois directions différentes.

Le premier que nous avons à citer est le Djorokh, qui vient des montagnes de Sber et qui, après avoir cheminé vers l'ouest, décrit un circuit, retourne à l'est parallèlement à ses sources, en réunissant de ce côté les eaux de la Chaldée pontique, le Saman-sou et autres [rivières]; puis il coule droit au nord pour aller se jeter, entre les villes de Gunié et de Batoum, dans la mer Noire. Sur la droite, du côté de l'Arménie propre, il reçoit les eaux de Sber, de Thorthoum, de l'Ôlthi, qui sortent du flanc des montagnes, au nord-est de Garïn, l'Ardanousch avec son conjoint le Schauschêth et l'Adjara, qui viennent du territoire de l'Arménie géorgienne. Le Djorokh est le premier des fleuves de l'Éden, le Phison.

2o. Le second de nos cours d'eau, l'Euphrate, naît dans le mont Doumlou au nord de Garïn; c'est le principal des fleuves paradisiaques, le plus considérable de l'Asie occidentale. Ses sources ont une altitude qui n'est pas moindre de 9,000'. Il porte d'abord le nom de Siav-Dchour (Eau noire); dans la plaine de Garïn il s'unit à un autre bras qui descend des montagnes à l'ouest, la rivière de Sartcham, prend le nom commun de Sev-Dchour (Eau noire) et tend vers l'ouest; après avoir traversé la plaine de Garïn, il pénètre au sud dans le district de Terdchan, dont il reçoit la rivière à gauche, c'est-à-dire du côté

de l'est; ensuite il prend la dénomination d'Euphrate, Frat des Orientaux; de là se dirigeant vers le sud-ouest jusqu'à Erzĕnga et ensuite jusqu'à Qêban Madên, il sépare la Grande Arménie de la Petite Arménie. A droite il reçoit le Kaïl (Lycus), le Kōmur-sou, le Kourou-tchaï, le Kara-bounar, le Kourma et autres rivières de la Petite Arménie. A gauche, son affluent le plus considérable est le Bing-göl-sou; un peu au-dessus de Qêban-Madên il reçoit un autre affluent, l'Euphrate arménien (Aradzani) ou Mourad-tchaï, qui vient de l'est, du côté de Pakrévant. Grossi par ce tribut, il roule ses ondes vers le sud, puis vers l'ouest, et forme un grand coude au mont Mouschêr dont il entoure la base; ensuite il tourne au sud-est en bornant le territoire arménien jusqu'au mont Mihrab, où se termine la Quatrième Arménie. Là, après avoir reçu le Kĕzĕl-tchĕbouk sur la gauche, il continue vers le sud-ouest en dehors de la Grande Arménie, coulant entre la Petite Arménie et l'Euphratèse, et se précipitant, par une suite de cataractes, à travers des défilés et des vallées, sans s'écarter des confins de l'Arménie. A partir de la ville de Bir ou Biridjik et au-dessous, il tourne au sud-est, et, suivant toujours la même direction, arrose la Mésopotamie, l'Assyrie, la Babylonie (Irak arabique). Auprès de la ville de Kourna, réuni au Tigre, il forme le Schat-ul-Arab, pour aller bientôt après se perdre dans le golfe Persique. Jusqu'à sa jonction avec le Tigre, l'Euphrate parcourt 1,500 milles, distance dont les deux cinquièmes se

trouvent compris dans l'Arménie, mais où il n'a pour tribut que de petits affluents.

21. Le troisième de nos grands cours d'eau, lequel a ses sources à Garïn, l'Araxe, autre fleuve édénique, le Géhon de l'Écriture sainte, se dirige vers l'est. C'est le fleuve national de l'Arménie, car il n'arrose aucune terre étrangère. Sorti du flanc septentrional des monts Bing-gōl, à une hauteur de 6,350', il se dirige au nord pour tourner bientôt vers l'est, en descendant par Schouschar et Thêqman, dans la plaine de Pasen, dont il prend momentanément le nom; sur la gauche il reçoit la rivière de Hasan-Kalé (Mourts ou Mourtsa-Môr); puis il incline un peu vers le nord-est, entre les montagnes de l'Arménie géorgienne et du groupe arménien, en franchissant de profondes vallées, circonstance d'où la contrée a pris le nom d'Éraskhatzor (vallée de l'Araxe), le district actuel de Gag'zouan, et en s'augmentant de petits affluents jusqu'aux confins de l'Ararad. Là, dans la plaine de Schirag, il reçoit à gauche l'Akhourian, aujourd'hui Arph'a-tchaï, lequel sort du lac Arph'a au nord, après avoir pris naissance sur les hauteurs de l'Arménie géorgienne. L'Araxe traverse à l'est la plaine d'Ararad, appelée aussi plaine de l'Araxe, jusqu'à Ardaschad, qui est à l'extrémité de la plaine de Scharour. Dans la contrée d'Ararad il reçoit le Medzamôr, ou Dchampi-dchour, le Qarsakh ou Garpi-dchour et autres rivières qui, jaillissant du pied de l'Arakadz, vont, après s'être jetées l'une dans l'autre, se perdre enfin dans ses eaux. A l'est, il

a pour tributaires le Hraztan (Zengi-tchaï) et à l'est de ce dernier l'Azad ou Kaṛni-dchour; sur la droite le Gag'zouan, le Zag'ouan, la rivière de Gog'p, le Barnaoud, le Tchěntchavad, le Sourmaṛi. Depuis Ardaschad, ou plaine de Scharour, jusqu'au vieux Dchoug'a (Djoulfa), l'Araxe tend vers le sud-est, en prenant, du côté gauche, le Vêdi, le Tchanakhdjë, l'Arpa, dont le nom est arménien, le Djag'rou ou rivière de Nakhdchavan, et l'Érĕndchag; sur la rive droite, le Kara-sou, le Dĕg'moud (fangeux), le Balĕk-sou, l'Ak-tchaï et le Godor (Qôthour) qui est appelé aussi rivière de Khoï. A partir du vieux Dchoug'a jusqu'aux limites qui séparent les provinces de Siouniq et d'Artsakh, il coule vers l'est, contournant le Karabag' en forme de courbe; sur la gauche il reçoit les rivières qui ont leur source dans le haut Karabag', l'Akoulis, le Barout, le Tchavĕntour; à droite celles qui naissent dans les montagnes du Vasbouragan. Vers le milieu de la partie la plus méridionale de son cours, l'Araxe s'accélère au travers de belles cataractes et de cascades où ses flots se brisent avec fracas, entre Ourdabad et Meg'ri; de là le sol descend en pente douce vers le nord-est, entraînant l'Araxe, qui dessine ainsi l'autre partie de la ligne du Karabag', c'est-à-dire l'Artsakh et l'Oudi, et pénètre dans le steppe de Moug'an, où il s'unit au Cyrus. A gauche il reçoit l'Orodĕn (tonnerre) ou Pargouschad, le Haqar, à l'est duquel passe sous un grand pont le Khudafĕrĭn avec d'autres cours d'eau de moindre importance, le Kôzlou, le Qêndilan, etc.

à droite et provenant de l'Adĕrbadagan, l'Alqana, le Kĕrq-sou et la rivière considérable appelée Dêriaï-roud, ainsi que le Koursou-tchaï, etc.

Après sa jonction avec le Cyrus, l'Araxe, déclinant un peu vers le nord-est et ensuite vers le sud-est, se jette dans la mer Caspienne, en se divisant en deux bras dont l'un, au sud-est de Salian, a une seule issue, l'autre au sud-ouest se divise en plusieurs embouchures. Le cours de l'Araxe, prolongé par les replis qu'il forme, est de 617 milles jusqu'à sa réunion avec le Cyrus, et de 93 à partir de ce dernier point jusqu'à la mer.

22. Après avoir décrit le premier des systèmes d'eaux de l'Arménie, nous allons en reconnaître sept autres qui sont les suivants :

B. Le haut groupe de l'Arménie géorgienne qui, par les montagnes de Tchĕldĕr, de Kars et de Sog'anlou, constitue la ligne de division des eaux au nord-est de Garïn. — De ces dernières montagnes s'échappe le Môr-Medz (grand marais) ou rivière de Kars qui, après avoir reçu le Medz (grand) ou Tchĕldĕr et une multitude d'autres affluents du côté gauche, c'est-à-dire à l'ouest, va se mêler à l'Akhourian.

A l'ouest de cette ligne divisoire coule le fleuve qui, par son importance, occupe le troisième rang dans notre système hydrographique, le Cyrus, lequel appartient à proprement parler à la Géorgie. Il prend naissance dans le district de Gog', aujourd'hui Gölê, province de Koukarq, où il sort par plusieurs sources des rameaux des montagnes de Kars

et de Kalnou. Ces sources se réunissent à Ardahan, au nord, dans un même lit qui prend le nom de cette ville; de là le fleuve se dirige à l'est vers le lac Qarsakh, où vient s'unir à lui la petite rivière Soursoun. C'est là qu'il commence à porter le nom de Cyrus et à couler vers le nord; les Géorgiens l'appellent Mĕthkwari (le fleuve du Gour), les Orientaux Qour ou Qur. Il continue vers le nord jusqu'à Akhaltsikhê, où il reçoit sur la gauche la rivière qui vient d'Adjara et à la droite le Ph'aṛavan; il tourne au nord-est jusqu'au bourg Qaréli, puis au sud-est jusqu'à Mĕdzkhitha, grossi à droite et à gauche par des affluents nés en dehors du territoire arménien. De Mĕdzkhitha il descend vers le sud jusqu'à Tiflis (Dĕphkhis) et, après avoir traversé cette ville, il se dirige au sud-est jusqu'à Khounan et au grand Pont-Rouge.

Là il s'accroît sur sa droite de deux affluents considérables, l'Algêth du côté du nord et le Qsia ou Khram du côté du sud. Celui-ci vient des monts Threg'q et reçoit lui-même du côté du sud le Lourthaqêïa, le Maschaver ou petit Khram, Pog'niatsked (Polodawri), le Schoulavéri, le Boṛtchalou, autrement appelé Tzoro'ked, qui roule avec fracas ses ondes impétueuses, le Dévêda et le Pertoudj, originaire des monts Pampag, et accru du Tchanglĕlarsou et du Djilga, qui sont originaires des monts Abots. De là le Cyrus coule vers le sud-est, sur les limites de l'Arménie, de la Géorgie et de l'Albanie jusqu'à Kantzag, en prenant sur sa droite les cours

d'eau qui descendent des hauteurs orientales de Sévan, l'Indjê, l'Ag'ësdev, Hasan, Davousch, Arg'ouz, Ziagam, Djiger, Schêmqor, Kotchkhara et le Gêndjê. A gauche ses deux plus forts affluents, qui ont leur source dans le Caucase, sont l'Iôṛ et l'Alazan. En se dirigeant vers le sud, le Cyrus reçoit à sa droite les rivières de l'Artsakh et de l'Oudi, le Gourag et le Gouran, le Tharthar et le Karkar; à gauche, les rivières du Schirwan, tributs du Caucase, l'Eldzigan, le Thourian, Göq et autres; ensuite il tourne au sud-est et va se réunir à l'Araxe, après avoir franchi jusque-là un espace de 650 milles environ. Par ses contours sinueux et ses replis, il est plus développé que l'Araxe dont il suit la direction; mais son cours n'embrasse que six degrés de longitude, tandis que l'Araxe en parcourt sept; celui-ci coupe presque par le milieu l'Arménie en ne s'éloignant guère du 39ᵉ degré de latitude, tandis que le Cyrus coule entre le 42° et le 41°. Leur jonction a lieu vers le 40° de latitude et le 46° de longitude à l'est de Paris.

23. C. Le Karabag', dont nous avons déjà mentionné un grand nombre de cours d'eau en décrivant les affluents de l'Araxe et du Cyrus. — Si nous observons leur direction, nous verrons que le Vêdi, le Tchanakhdjë et l'Arpa tendent vers l'ouest; tous les fleuves susmentionnés depuis Djag'rou jusqu'à Qêndilan, vers le sud; ceux qui se jettent dans le Cyrus, de l'Ag'êsdev au Karkar, vers l'est. C'est vers le nord que coulent toutes les petites rivières qui

ont pour récipient le lac de Kég'am; ce lac, aussi du côté occidental, reçoit des montagnes de Kég'am et d'ailleurs une foule de ruisseaux, et lui-même laisse échapper au nord-ouest un courant qui va se perdre dans le Hraztan.

D. Le district de Pakrévant, c'est-à-dire l'intervalle qui sépare l'Araxe de l'Euphrate arménien (Aradzani). — Au sud de la chaîne arménienne proprement dite, sur les confins de Diadīn, les monts Osgi (or), dépendants de la chaîne de l'Aladag', donnent naissance à l'Aradzani, bras oriental de l'Euphrate; et c'est pourquoi il en porte le nom. Il a un grand nombre de sources dont l'altitude est de 8,000′ à 8,300′. Nommé Tchag'mour dans son cours supérieur, il se dirige au nord-ouest vers les districts de Nahiê et d'Alaschgerd. A l'ouest de ces districts et de celui de Khaliazē, il reçoit une foule d'affluents, le Schérian et autres; puis il descend vers le sud, du côté du mont Khamour, en traversant de profondes vallées; s'infléchissant vers l'ouest du côté de Mélazgerd, il coule de là directement vers l'ouest en se frayant passage au travers des montagnes, jusqu'au nord-ouest de la plaine de Mousch, recevant à droite le Touzla, le Kalê-sou et le Tcharbouhour qui sortent des flancs nord-est du Bing-göl; à gauche le Padischanq ou rivière de Mélazgerd. Au-dessus du Tcharbouhour il recommence à couler un peu vers le sud, pour revenir vers l'ouest, en recevant le Meg'ra-ked de Mousch; puis du milieu des montagnes, se précipitant dans un large lit, il

descend jusqu'auprès de Gourgour, village au sud du couvent de Saint-Jean-Baptiste (Garabed) de Mousch; un peu plus bas, après avoir reçu les hautes cascades de la rivière de Gindj, il se dirige presque en ligne droite vers l'ouest, en coupant les abruptes vallées de la Quatrième Arménie; auprès de Qêban-Madên il se joint à l'Euphrate occidental après s'être accru du Dchabëg'-dchour, du Lêtchig qui descend du mont Bing-göl (et qui est le Mious-kaïl ou second Lycus des anciens) et autres affluents nés dans les montagnes kurdes de Doujig et de Mĕntzour; sur la gauche les petites rivières du district de Kharpert. Le cours entier de l'Aradzani est de 350 milles. Au nord-est de ses sources, sort du Schamp (cannaie) de Gokaïovid le Balĕq, tributaire de l'Araxe, et déjà nommé.

24. E. La province d'Ag'ëtzniq où a son berceau le second des grands fleuves de l'Arménie et de l'Éden, le Tigre, Tĕglath ou Schat des Orientaux. — Les géographes modernes placent ses sources au sud du lac de Dzovq ou de Kharpert, à 4,200' environ d'altitude. Quant à moi, je crois que c'est là simplement un de ses affluents supérieurs et qu'il faut chercher ses véritables sources 50 milles environ plus haut, dans le nord-est, auprès de Sivan-Mâden, et non loin du Mourad et des monts Darqousch. En effet nos anciens auteurs affirment que ce fleuve prend naissance au village d'Olor, dans [le district] de Haschdianq, auquel correspondent les districts actuels de Dchabĕg'-dchour et de Gindj,

mais non celui de Dĕlouq, où est situé le lac de Dzovq. Les deux courants, celui de l'ouest et celui du nord, se réunissent auprès d'Agĕl, grossis de petits affluents. Le Tigre descend vers le sud, à Diarbékir, et, après avoir traversé cette ville, il tourne à l'est et coule presque en droite ligne jusqu'à la rivière de Pag'êsch, recevant sur la gauche de nombreux cours d'eau qui proviennent de Sasoun et de Khouïth, montagnes de l'Ag'ĕtzniq. Parmi ces cours d'eau le plus considérable est le Batman-sou qui a lui-même pour tributaires le Saroum et le Khoulph', et à l'est de ceux-ci l'Yĕzid-Khanĕ et plus à l'est la rivière de Pag'êsch, laquelle descend au sud-est des montagnes de Van (Nemroud). Sur sa droite, le Tigre reçoit la rivière de Merdīn. Après sa jonction avec la rivière de Pag'esch, il se dirige vers le sud-est jusqu'au mont Tcha-aph'i, au sud de la province de Gortouq, où finit le territoire arménien et où il prend sur la gauche le Khaboras (Khobar, suivant quelques-uns). Continuant toujours en droite ligne, il atteint Mossoul (Ninwê) en circonscrivant avec l'Euphrate la Mésopotamie. A l'est de la rivière de Pag'êsch, il s'augmente du Serd (Sĕg'erd), autrement appelé Bohtan, qui vient du sud-est de Van, du district de Schadakh, dans la province de Mogq; c'est à ce qu'il paraît le bras oriental du Tigre. A partir de Mossoul, le fleuve coule parallèlement à l'Euphrate jusqu'à leur jonction à Kourna, recevant à sa gauche le Khazir, le grand et le petit Zab, qui s'échappent, dit-on, l'un de l'Ardos, l'autre de l'Ag'pag. Le cours entier du

Tigre est d'environ 1,000 milles, dont 950 jusqu'à sa jonction avec l'Euphrate.

25. F. La contrée de Van, dont le lac est le récipient de quantité de rivières. — Celles qui proviennent des flancs de ses montagnes à l'ouest et au sud se déversent, une partie dans l'Aradzani, comme le Meg'ra-ked qui a ses sources au mont Nemroud et sort de sa base, une partie dans le Tigre, comme la rivière de Pag'êsch. Les autres, qui ne sont que de petits cours d'eau et au nombre de plus de quarante, se jettent dans le lac de Van de tous les côtés, et entre autres la rivière d'Ardzgê au nord, le Thoukh (Guzêl-dêrê) au sud-ouest, l'Osdan au sud-est, le Khôschab, plus considérable que les précédents, au sud-est; l'Ankĕg' ou rivière de Sémiramis, le Marmêd, le Kara-tchaï à l'est, et la rivière de Pergri au nord-est.

G. Le groupe du Zagros et des montagnes du Vasbouragan, lesquelles divisent les eaux de Van et du Tigre à l'ouest, de l'Araxe et d'Ormia à l'est. — Du côté de Vasbouragan coulent les affluents de l'Araxe que nous avons déjà énumérés, le Sarë-sou, le Pertchig, le Godor, l'Ak-sou, etc. Du Zagros descendent plus de vingt petits cours d'eau dans le lac d'Ormia du côté de l'ouest, comme le Tchari vers le nord, le Nazlë-tchaï au nord de la ville d'Ormi, le Schahêr ou Schêqêr, au sud de cette même ville, et plus bas encore le Balardouz.

H. En dehors des limites de l'Arménie propre, la vaste province d'Adërbadagan qui envoie une

partie de ses eaux dans le lac d'Ormia. — Au sud le Thathar, le Djag'atou, qui est une grosse rivière, à l'est le Binab, le Safi-tchaï, le Dêzi-roud, le Djikhergian, l'Adji-tchaï, le Thourian-roud, etc. Quelques-uns descendent du Sohount; l'Adji-tchaï ou Sourkh-ab, qui coule sous les murs de Tauriz, vient de loin, du pied du mont Salian. Le mont Sohount envoie vers l'est le Schah-roud, le Karangou, qui avec d'autres vont se jeter dans le Këzël-özeïn (Kovzan), fleuve considérable originaire de la Médie et qui, après avoir traversé le Guilan, va se précipiter dans la mer Caspienne. Des montagnes du Kara-dag' coule l'Ahar, qui se joint au Kara-sou, lequel vient du flanc nord-est du Savalan aux environs de Thalisch. Ces deux rivières réunies forment le Dêriaï-roud, affluent de l'Araxe.

Après avoir traité du sol et des eaux de l'Arménie, nous allons nous occuper maintenant du climat.

26. Sous ce dernier rapport, ce pays n'est pas moins digne d'attention que par sa configuration; sa température diffère de celle des contrées environnantes, et elle varie même très-sensiblement d'une province à l'autre. Sa position géographique comporte le climat des zones tempérées; elle est sous la même latitude que les contrées que la nature a le plus favorisées, l'Espagne, l'Italie, la Grèce et l'Asie Mineure; mais le froid qui y règne dépasse non-seulement celui qui se fait sentir en France et en Allemagne, mais encore dans les régions de

l'Europe plus septentrionales. Tandis que plusieurs villes de ce dernier continent d'une latitude égale à celle de l'Arménie jouissent d'un printemps perpétuel ou d'un hiver très-modéré, ici la mauvaise saison dure huit mois sur des points qui sont même plus au sud que ces villes; en une foule d'endroits la neige persiste pendant la moitié de l'année. Les rigueurs de l'hiver arménien sont célèbres depuis l'antiquité; les poëtes latins, les Pères de l'Église et autres écrivains antérieurs, comme Xénophon et les géographes grecs, y font allusion ou en retracent une vive peinture. Dans les provinces du nord et sur les hauts plateaux du sud, il commence en octobre et ne finit qu'en mai; quantité de rivières sont entièrement prises par la glace; la surface des eaux et des plaines ainsi que les déclivités du sol ne présentent plus qu'une immense superficie où la neige, congelée et comme coulée en un bloc homogène, couvre la terre d'une couche qui n'a pas moins de quatre à six pieds d'épaisseur. Ses épais tourbillons, soulevés par de violentes rafales, sont un danger redoutable et une cause de fréquents accidents pour les voyageurs. Il arrive quelquefois que des caravanes entières périssent englouties; aussi, d'après un usage qui date de l'antiquité, elles cheminent pourvues, comme le raconte Strabon (l. XI), de longues perches que les voyageurs tiennent dressées en l'air, de manière à percer le manteau de neige qui les enveloppe et à leur laisser par ces ouvertures la faculté de respirer et de donner un signal de

détresse aux passants. Dès l'origine, les habitants se sont industriés à se construire des demeures souterraines, ou creusées à moitié dans le sol, sur les flancs des collines et dans les cavités des vallées. Le premier qui en ait parlé, comme témoin oculaire, est Xénophon, qui, à la tête des Dix mille, traversa l'Arménie. De nos jours, rien n'est changé à ces habitudes, et les conditions du climat ont fait conserver le même mode de construction. Les maisons sont soutenues en dedans par des poutres, partagées en divers compartiments et accessibles par une seule entrée, avec une ouverture pour donner passage à la lumière du dehors et à la fumée. Elles sont appropriées à la fois aux hommes et aux animaux, car un de ces compartiments sert d'étable, et la respiration des animaux entretient dans l'intérieur une douce chaleur.

L'hiver le plus long est celui de la Haute Arménie, où il tombe de la neige pendant huit mois. Après cette province, il faut mentionner les environs d'Érivan, où elle dure cinq mois, mais où le froid n'est pas moins vif qu'à Garïn; le thermomètre y descend à 19° (Far.) au-dessous de zéro (—26° R.). La même température règne sur les hauts plateaux du Karabag', de Van et de Gortouq. Dans l'ouest, l'Arménie moyenne et méridionale a un ciel plus clément; il en est de même dans les parties basses de l'Arménie orientale et dans les environs de Kantzag où était la résidence d'hiver des rois d'Arménie, dans la province d'Oudi, dans

la plaine de Moug'an, dans quelques profondes vallées de Gortouq et la contrée de Diarbékir. Mais ce qu'il y a de surprenant, c'est que la limite des neiges perpétuelles, qui dans le Caucase est au-dessous de 10,000^p, et qui en Europe descend au-dessous de 9,000′ et même de 8,000^p dans les Pyrénées, est, dans les parties les plus froides de la Haute Arménie, au-dessus de 13,000^p; en sorte que pendant l'été tous les sommets sont dégagés de neige à l'exception du grand Ararad. Sur l'Arakadz elle disparaît, excepté dans quelques anfractuosités des rochers. Un autre phénomène non moins curieux, c'est que sur les montagnes plus méridionales, le Bing-göl et celles du Kurdistan, la neige se maintient à une hauteur de 10,500^p et au-dessus. Ce phénomène s'explique par la nature des roches et leur couleur noire, qui contribue à conserver la chaleur solaire, par leur forme en cônes isolés qui fait qu'elles sont exposées de toutes parts aux rayons de l'astre du jour. Une autre opinion attribue ce phénomène à l'action du calorique interne du sol.

Dans les régions chaudes de l'Arménie, le mois de mars ouvre le printemps; mais en général c'est en avril que paraissent les plantes hâtives, et à la fin de ce mois les semailles ont lieu. En mai, la végétation se développe, les feuilles poussent et les arbres fruitiers sont en floraison; les troupeaux sortent sur les flancs des montagnes et dans les vallées. Pendant un mois, d'abord, on les fait stationner dans les profondeurs des vallées, et, au bout de

ce temps, on les conduit sur les plateaux élevés et les hauteurs où ils paissent pendant quatre mois. Mais à Garïn il arrive qu'en juin le froid sévit encore et pendant la nuit l'eau se congèle; les bourgeons s'ouvrent à peine, tandis que dans les vallées de Thorthoum la cerise est prête à être cueillie; les épis ne sont pas encore formés, tandis qu'à Erzënga, déjà mûrs, ils attendent la main du moissonneur.

A un long hiver succède rapidement un été très-chaud qui abrége le printemps, et, dans le court espace de trois mois [1], on voit du sein d'une terre noire et fertile la végétation naître, verdoyer, fleurir et porter des fruits. Dans la plaine de l'Araxe les moissons sont plus précoces que dans la contrée de Garïn, et le raisin, aux environs d'Érivan, parvient à maturité plus tôt que dans la région du Pont; car la chaleur y est extrême et le thermomètre y monte à plus de 100° (30° R.), en sorte qu'il y a une différence d'environ 120° entre les deux extrêmes de la température hivernale et de la température de l'été. A Garïn de pareils contrastes ne se produisent pas.

A la suite des chaleurs vient un automne qui n'est guère plus long que le printemps et qui fait place aussitôt à l'hiver. Cette dernière saison amène des neiges abondantes et le vent du nord souffle continuellement; le printemps est pluvieux et mi-

[1] Ce sont les semailles du printemps appelées *գարնացան*; il y a aussi en Arménie les semailles d'automne, *աշնացան*, qui viennent à maturité et sont moissonnées dans l'été ou l'automne suivant.

tigé par le vent d'ouest; l'été est sec et le vent du sud-est prédomine. Comme l'eau décroît en une foule de lieux et que les rivières sont basses, ce n'est qu'à force de travail et d'industrie que l'on arrose les terres au moyen de canaux d'irrigation. En général l'air est pur et salubre, excepté dans la province d'Érivan. La longévité des habitants dans nombre d'endroits en est la preuve; la fièvre et le catarrhe sont les deux seules maladies ordinaires. Dans ces derniers temps le choléra y a exercé ses ravages, de même que dans les siècles passés quelques épidémies y firent invasion.

27. La végétation de l'Arménie est très-riche, grâce à son excellent terroir, à ses eaux et aux chaleurs de l'été; mais le froid prolongé en exclut les productions des climats méridionaux. Les forêts n'y sont pas très-multipliées; en revanche les plantes et les productions nécessaires à la vie non-seulement y abondent et sont répandues partout, mais aussi elles se rencontrent sur des hauteurs où elles ne se montrent pas en Europe. Le froment de première qualité croît à Garïn à 5,800p d'altitude, et du côté du Bing-göl et de Van jusqu'à 6,500p. Il en est de même de l'orge, qui, en Europe, dépasse à peine 5,200p sur le versant méridional des Pyrénées, et qui ailleurs n'atteint que 4,000p, et où les limites du froment sont encore plus basses. La vigne, qui, en Europe, ne se trouve pas au delà de 2,500p, existe en Arménie dans la plaine d'Ararad à 4,250p, sur le Masis à 4,013p et du côté de Van jusqu'à 5,100p.

La même condition régit les arbres forestiers.

Le peuplier croît sur le haut plateau de Garïn à 6,000p; le tremble qui, en Europe, ne s'élève qu'à 5,500p, apparaît sur le petit Masis à 7,800p et sur le mont Sougav jusqu'à 8,200p. Mais, comme nous l'avons déjà dit, l'Arménie n'est pas riche en bois et les arbres forestiers n'y acquièrent point un développement considérable en grosseur ni en hauteur. Les essences les plus communes sont le tremble, le saule, le frêne, le peuplier, le bouleau, le platane principalement dans les régions de l'est; plus rares sont le noisetier, le picéa, le sapin, le 'agri (sorte d'arbuste épineux), le genévrier, le marronnier et autres arbres. A une moindre hauteur, il y a le myrte, le buis, le laurier, le cèdre, le pin, l'érable et le hêtre dans les contrées du sud. Cependant l'on voit des forêts dans la Chaldée pontique, sur les monts Sog'anlou, dans la contrée qui est entre le Daïq et l'Ararad, dans le Koukarq (aux monts Pampag et ailleurs); elles sont assez considérables dans l'Artsakh et le Karabag'. Ailleurs, elles sont plus rares et de moindre étendue, comme dans l'Ag'ëtzniq, du côté d'Amid et de Pag'êsch, ainsi que dans la Quatrième Arménie, où croissent le marronnier, le cyprès, le frêne et le sapin.

Dans les montagnes qui séparent les sources de l'Aradzani et de l'Araxe il y a des forêts ou halliers de ronces noires; au sud des monts Qêligêdig, dans les steppes de Gög-sou et de Thorlou sont des halliers de prunelliers. Il y a aussi de vastes fourrés

du côté d'Ôlthi et de Narmian, et sur les bords du Djorokh où l'on rencontre pareillement des forêts.

Les plantes subalpines atteignent dans l'Arménie jusqu'à 8,800′, mais elles sont rares; tandis que les plantes alpines y sont fréquentes et s'élèvent jusqu'à 11,000′; elles offrent beaucoup plus de variétés que celles du Caucase, et entre autres espèces, les phanérogames, qui, parmi les plantes alpines de l'Europe, manquent au Caucase ou croissent seulement dans quelques lieux. En général, les plantes à fleurs sont beaucoup plus communes que celles qui en sont dépourvues, les plantes médicinales que les plantes ordinaires; celles à haute tige se couvrent de fleurs, belles surtout de l'éclat de leurs couleurs, et sous ce rapport l'Arménie a une prééminence incontestable. Les plantes semi-alpines s'élèvent à une altitude de 10,000p à 12,000p; celles des hautes montagnes, jusqu'à 12,000p et 13,000p. Ces dernières n'existent que sur le Masis, comme la *saxifraga muxoïdes polyanthea*, l'*aster alpinus* bleuâtre, l'*aster pulchellus* violet, la *saxifraga* à clochettes, le sakph'edour ou *plume d'oie* (*potentilla*), etc. Parmi les variétés de fleurs si multipliées qui embellissent les vallées, il faut citer en première ligne le rosier, la tulipe, la fleur de Marie à haute tige, le lis azuré et le *sang de sources*, couleur de pourpre, veloutée, la reine des fleurs, au jugement des Européens qui l'ont vue, et qui est indigène dans les environs de Garïn, de Mousch et de Loṛi.

Dans la catégorie des fruits, on peut citer comme

les meilleurs le raisin, dans les contrées du sud; l'abricot, qui vient dans une foule de localités et qui a été introduit en Europe où il a conservé le nom du pays originaire (Armeniaca), la prune, la pomme, la poire, la pêche, la grenade, la mûre, dont l'arbre permet d'élever dans l'Arménie orientale le ver à soie, qui est une source de richesses, le melon, la pastèque. Les districts fruitiers les plus renommés sont ceux de Thorthoum, Ardahan, Gag'zouan, Érzĕnga, Amid, Sasoun, Palou, Van, etc. Les plantes qui ont besoin de chaleur se plaisent dans la contrée de Kantzag (Oudi), dans l'Ag'ëtzniq, et Mogq. Là croissent l'olivier, le caroubier, le figuier, le cotonnier, le sésame, le tabac, le lin et la noix de galle, le riz dans l'est de l'Arménie. Parmi les nombreuses régions qui produisent le froment, la haute plaine des Schirag est réputée depuis quatre mille ans, ainsi que les districts de Garïn, Bing-göl et Khĕlath. Le seigle d'Arménie est excellent; on peut en dire autant en général des céréales, des légumes et de toutes les plantes odorantes. Aussi les poëtes latins ont-ils vanté l'Arménie comme la terre de l'encens, comme une contrée parfumée.

Dans cette énumération, nous n'aurons garde d'omettre les plantes médicinales et tinctoriales, la mandragore, appelée *martadag* ou autres dénominations; la rhubarbe, la manne au goût mielleux, qui pendant l'été suinte et se concrète autour des feuilles de la réglisse, de l'épine *madnékaz* et du noisetier, dans le district de Daron, la Quatrième Ar-

ménie et l'Ag'ëtzniq. Le district d'Ararad possède l'arbuste sur lequel vit la cochenille, ce précieux insecte qui donne le plus beau carmin.

De vastes et magnifiques pelouses tapissent toutes les hauteurs; là, dans de gras pâturages, errent, la moitié de l'année, les innombrables troupeaux des Kurdes et des Turkomans. Une partie de ces troupeaux est conduite pendant l'hiver dans l'immense plaine de Moug'an, verdoyante à cette époque de l'année, servant d'abri aux animaux qui recherchent la chaleur, mais, pendant l'été, desséchée et infestée de serpents.

28. Dans le règne animal, l'Arménie possède des familles d'oiseaux très-variées, principalement les oiseaux aquatiques qui peuplent les bords des rivières, les étangs et les halliers marécageux. Les descriptions que nous retracent des contrées de Garïn et d'Ararad les écrivains arméniens du vᵉ siècle sont confirmées par les récits des voyageurs modernes. Des Anglais résidant à Garïn ont compté sur le territoire de cette ville plus de 170 espèces d'oiseaux, et l'on dit que, dans la belle saison, ils s'abattent par nuées dans la plaine environnante, sur les bords du schamp (cannaie). On y distingue l'arôs, qui est un très-gros cygne, le cygne ordinaire, le geai, le courlis, l'oie et le canard sauvages, la caille, la bécasse et la bécassine, le francolin, l'outarde, la perdrix, le faisan, une grosse colombe, la tourterelle, la cigogne, hôtes chéris des Arméniens, et le moineau par masses.

Le nom d'une foule d'oiseaux est ignoré; il en est d'autres qui portent un nom vulgaire, mais dont l'espèce n'a pas été déterminée, tant l'étude de cette partie de l'histoire naturelle de l'Arménie est encore peu avancée.

La classe des mammifères, sauvages ou domestiques, est aussi très-largement représentée. Les parties de chasse que faisaient les souverains et les satrapes arméniens et qui attiraient les princes des royaumes limitrophes, sont célèbres depuis les temps de la première dynastie, celle des Haïciens. Il paraît qu'il y a quantité d'espèces de bœufs, chèvres et agneaux sauvages, et entre autres une gazelle à longues cornes; le sanglier vit tapi dans les cannaies, le buffle dans les marais; ce dernier animal apprivoisé et dompté sert pour les travaux agricoles.

Le pays est très-riche en gros et petit bétail; dans l'Arménie russe, on compte 600,000 animaux domestiques, dont 160,000 bêtes à cornes. L'Arménie ottomane exporte chaque année dans les autres provinces de la Turquie plus d'un million de brebis de choix. Les chevaux arméniens jouissent depuis des siècles d'une grande réputation; on estime surtout les chevaux de main du Karabag' et du Kurdistan. Au temps de la domination persane, les gouverneurs prélevaient une certaine quantité de ces animaux comme tribut. Dans la province d'Érivan et dans les districts de l'est, on élève aussi le chameau.

Dans la classe des animaux sauvages on compte le tigre, le léopard, l'hyène, le lynx, l'ours, le loup,

le renard, le chacal, un chien de haute taille, l'onagre et le lion, mais devenu fort rare aujourd'hui; parmi les mammifères plus petits, le hérisson, la fouine, la loutre et le castor.

Les poissons pullulent dans les cours d'eau et les bassins lacustres. La truite abonde dans les lacs; le hareng ne se rencontre que dans le lac de Van; celui de Sévan nourrit environ quinze sortes de poissons, dont douze portent des noms arméniens ou turks : le gog'ag, le pag'tag, l'ag'indjan, l'ischkhanadzougĕn (poisson de prince), le keg'aqouni, le gragdouts, le bödjêg, l'amarn (l'été), le pekhlou, la truite saumonée, le tchaladzougĕn, le tzouar. Dans les grands fleuves vivent des poissons énormes, comme dans l'Aradzani, où l'on prétend qu'il y en a de cinq sortes d'une taille monstrueuse. On a acquis récemment la certitude que l'une de ces variétés, le lok (*sylvius glanis*) atteint les proportions d'un cétacé. Mais c'est surtout aux embouchures du Cyrus et de l'Araxe qu'affluent les poissons, et particulièrement celui qui sert à fabriquer le caviar, ingrédient culinaire si apprécié partout, mais principalement en Russie.

L'Arménie présente à l'entomologiste un champ non moins riche, non moins intéressant d'observations. Une foule d'espèces nouvelles y ont été recueillies par des naturalistes allemands qui les ont fait connaître en Europe. Dans la Chaldée pontique et autres lieux, l'abeille distille un miel aussi abondant que savoureux. Parmi les espèces nuisibles est un

très-gros scorpion qui se trouve dans l'Ag'ëtznik et dans les décombres des villes en ruines. Le moucheron, le cousin, dans les environs d'Érivan et du Kurdistan, voltigent en tourbillons si épais, que, pour éviter leurs piqûres, les habitants sont forcés, pendant l'été, d'émigrer dans la montagne.

(La suite prochainement.)

JACQUES D'ÉDESSE

ET

LES VOYELLES SYRIENNES,

PAR M. L'ABBÉ MARTIN[1].

Une des questions les plus intéressantes et les plus débattues dans la Grammaire syriaque est, sans contredit, celle de l'origine et de l'invention des points-voyelles. Il y a plus d'un siècle déjà que les savants européens écrivent sur ce thème, et personne cependant n'a prononcé encore le mot capable de finir la controverse. Je choisis à dessein cette question obscure et compliquée pour convaincre mes lecteurs de l'intérêt qu'il y a, pour la science philologique, à étudier la grammaire dans ses véritables sources, c'est-à-dire dans les manuscrits et les auteurs originaux.

Les philologues sémitiques s'accordent généralement assez dans la description qu'ils tracent des premiers essais vocaliques chez les Araméens, et

[1] Ce mémoire, détaché d'un travail plus étendu sur des questions analogues, était destiné à paraître seul dans le *Journal asiatique*. Nous lui laissons sa forme primitive, quoiqu'il nous soit permis d'espérer aujourd'hui que le travail paraîtra dans son entier ici même.

M. Merx a très-bien exposé l'ensemble des connaissances actuelles dans la première partie de son ouvrage[1]. J'aurais bien quelques observations à ajouter aux siennes sur cette première période qui finit avec le VIIe siècle; mais je préfère consacrer exclusivement ces quelques pages à décrire les phases et à établir le résultat final des travaux critiques de Jacques d'Édesse (630-709).

A l'époque où parut ce docte Syrien, le *système vocalique* araméen était encore très-incomplet: on y avait bien apporté quelques améliorations durant le Ve et le VIe siècle, mais elles avaient laissé subsister, en grande partie, sinon dans tout leur entier, ce vague et cet indéfini qui arrêtaient à chaque pas les lecteurs peu expérimentés. Une réforme radicale devenait cependant urgente, car, pendant les deux cents dernières années, la littérature syriaque s'était enrichie d'une foule d'ouvrages originaux ou de traductions, qui, en généralisant un peu plus les connaissances littéraires, leur avaient donné toutefois moins de profondeur que de superficie. Cette réforme était d'autant plus nécessaire que tout présageait, hélas! une prompte décadence et faisait entrevoir à l'horizon d'épaisses ténèbres. Les luttes intestines et les guerres extérieures qui avaient accompagné la naissance et l'établissement des deux grandes hérésies orientales, jacobite et nestorienne, avaient porté un rude coup aux lettres, dont les plus illustres mainteneurs se trouvaient dans les rangs du

[1] *Grammatica syriaca.*

clergé. Les rigueurs excessives de Justinien et de ses successeurs avaient envoyé en exil un grand nombre d'évêques, chassé les moines de leurs paisibles retraites, dépeuplé et fermé les écoles; l'islamisme, né depuis peu, grandissait à vue d'œil et ne promettait rien de rassurant pour l'avenir. Aussi le silence commençait-il déjà à se faire dans l'Église syrienne, et l'histoire a de la peine à enregistrer dans ses annales quelques écrivains de mérite datant de cette époque.

Tel était l'état dans lequel se trouvaient les études araméennes vers la fin du VIIe siècle. Quelques indications éparses çà et là suffisent pour reconstruire l'histoire de cette époque dans ses grandes lignes et ressaisir la physionomie générale du tableau. Des mots nouveaux, des termes étrangers et barbares envahissaient la langue syro-chaldaïque; les auteurs n'étaient plus exacts dans leurs écrits, et des copistes inintelligents ajoutaient leurs erreurs particulières aux fautes beaucoup trop nombreuses des écrivains. Il ne faut donc pas s'étonner d'entendre Jacques d'Édesse pousser le cri d'alarme et se plaindre amèrement à la vue de ce spectacle. « Comment est-il possible, écrivait-il à Georges de Sarug, confident de ses pensées et de ses tristesses; comment se peut-il que l'art du copiste, autrefois si noble et si considéré, soit devenu maintenant la profession de rustres et d'illettrés qui se hâtent de remplir bien ou mal les cahiers qu'on leur donne? L'expérience constate que tous les arts sont mieux connus par

ceux qui les exercent que par ceux qui en profitent. Pourquoi en est-il autrement de celui-ci? Hé quoi! Cet art est le plus honoré et le plus apprécié pour ses fruits. Ne faudrait-il pas dès lors choisir les copistes parmi les personnes les plus intelligentes et les plus instruites? Cependant, il n'en est pas ainsi, je le vois bien; les moins intelligents, les plus dépourvus de dons naturels sont ceux qui embrassent cette profession, ceux qui cultivent cet art et écrivent des livres[1]. »

L'avenir des lettres syriaques réclamait donc impérieusement l'intervention d'un réformateur dans l'Asie occidentale. Il fallait un homme d'une science et d'une habileté reconnues, un homme d'une grande sagesse, d'une fermeté plus grande encore, et surtout d'une patience à toute épreuve pour imposer silence aux novateurs téméraires et rétablir les saines traditions. Parmi tous les personnages connus de cette époque, Jacques d'Édesse est, sans aucun doute, celui qui semble avoir réuni éminemment toutes ces qualités et par suite avoir été le plus apte à jouer le rôle que l'histoire lui assigne. La nature et l'éducation l'avaient, en effet, préparé de bonne heure à remplir cette délicate et périlleuse mission.

Né aux environs d'Antioche, au bourg d'Indaba, il fut placé, dès sa jeunesse, sous la direction des moines de Kenscherin, dont le couvent était déjà et demeura, plus tard encore, célèbre dans l'histoire lit-

[1] Cod. Barberini, VII, 62, et cod. Vat. 152. Lettre de Jacques d'Édesse à Georges de Sarug.

téraire et religieuse de la secte jacobite; c'est là, certainement, qu'il puisa ce goût des études sérieuses et cet amour du grec qui l'attirèrent bientôt à Alexandrie pour y perfectionner ses connaissances. On ne sait pas au juste le temps qu'il passa dans ces deux endroits. A peine de retour dans sa patrie, il se vit appelé au siége épiscopal d'Édesse, vacant par la mort de Cyriaque, son évêque (662). Son premier soin, après son arrivée dans le diocèse, fut de rétablir l'observance des canons ecclésiastiques tombés en désuétude. Ce zèle épiscopal lui suscita de rudes adversaires, mais son courage ne fut pas ébranlé. L'histoire rapporte même qu'étant un jour environné de clercs relâchés qui l'engageaient à se prêter aux exigences du temps, Jacques brûla devant eux les décrets synodaux rendus par ses prédécesseurs, attendu qu'ils devenaient inutiles puisqu'on ne les observait plus. Malgré ce déploiement d'énergie, l'évêque d'Édesse dut céder à l'orage et abandonner sa ville épiscopale pour se retirer au couvent de Chisuma. Sa renommée déjà considérable et l'auréole ajoutée à ses mérites réels par la persécution ne lui permirent pas de jouir longtemps de sa solitude; les moines d'Eusébone l'appelèrent auprès d'eux pour recevoir ses leçons de langue grecque et d'écriture sainte (686-696). Son amour pour la littérature hellénique réveilla le fanatisme inquiet de certains religieux ignorants, qui recommencèrent à le persécuter; aussi Jacques dut-il s'enfuir d'Eusébone au monastère de Teleda, où il passa neuf ans

à mettre la dernière main à ses divers travaux, notamment à ceux qui roulaient sur l'Écriture sainte (696-705[1]). A la mort de Habib, qu'on lui avait donné pour successeur à Édesse, ses anciennes ouailles, touchées de repentir et avouant leur faute, désirèrent se replacer sous sa conduite. Le patriarche jacobite Julien leur accorda volontiers cette faveur. Jacques gouverna quatre ans encore cette église et mourut, suivant Bar-Hebreus, le 5 juin 709, au couvent de Teleda, où il s'était rendu pour reprendre et emporter ses livres.

Ces détails biographiques, empruntés pour la plupart à Grégoire Bar-Hebreus, ne sont pas un hors-d'œuvre, car, la vie d'un écrivain étant bien connue, ses goûts et ses inclinations servent de guide et de fil conducteur dans l'examen qu'on doit faire de ses ouvrages. Jacques d'Édesse a écrit sur toutes sortes de sujets, sur l'Histoire, l'Exégèse, la Discipline ecclésiastique, la Liturgie, la Théologie, la Philosophie, et enfin sur la Grammaire. Les ouvrages de cette dernière classe nous intéressent tout particulièrement dans cet article. L'illustre écrivain dont nous venons d'esquisser la vie jouit chez les Orientaux, surtout parmi les Jacobites, d'une réputation immense qui le cède à peine à celle de saint Éphrem; son nom est toujours prononcé avec une

[1] C'est dans ce couvent qu'a été transcrit, peu de temps après la mort de Jacques d'Édesse, sinon de son vivant, le manuscrit 17 du supplément syriaque de la Bibliothèque impériale, où est contenu le Pentateuque corrigé par ce docte Syrien. Nous aurons occasion d'en parler prochainement.

religieuse vénération et accompagné des épithètes les plus élogieuses. On le considère généralement comme l'auteur de la première grammaire, non pas qu'il n'ait eu aucun prédécesseur, mais en ce sens qu'il les a tous éclipsés et qu'il a fait tomber leurs ouvrages dans un entier oubli. C'est à ce livre qu'il doit, sans aucun doute, d'être regardé comme le restaurateur de la langue syriaque. Malheureusement, cette grammaire, qui portait le titre de *correction du langage*, n'est point parvenue jusqu'à nous, et il devient par suite plus difficile de préciser en quoi consista cette réforme si célèbre dans les annales syriennes. J'avais cru primitivement que Jacques avait cherché à combattre les innovations introduites dans sa langue par la version philoxéno-héracléenne; mais cette opinion ne peut tenir devant l'examen de ses écrits; ils sont généralement remplis de mots grecs, ainsi que j'ai pu m'en convaincre par l'examen du ms. Vatican 141, copié peut-être sous les yeux de Jacques, pendant qu'il vivait encore, et où se trouvent contenues les homélies de Sévère d'Antioche, qu'il traduisit en syriaque. Il est possible néanmoins qu'il ait été plus sobre, sous ce rapport, que ses devanciers et ses successeurs immédiats; mais il faut reconnaître nécessairement que sa connaissance des lettres grecques a fortement déteint sur le syriaque, et je le regarderais volontiers comme le chef d'une école jadis florissante qui poussa la tendance *à gréciser* jusqu'aux plus ridicules excès.

Malgré ce défaut, l'évêque d'Édesse rendit à ses contemporains et à sa langue des services signalés; il ralluma l'amour des études, restaura d'abord par son exemple et ensuite par ses leçons la culture des lettres grecques presque évanouie, chercha à former des copistes exacts et diligents, en leur adressant des conseils pleins d'expérience et de sagesse, et fixa la lecture un peu mieux que ne l'avaient fait encore ses devanciers; c'est ici le sujet que je désire examiner de près, ainsi que je l'ai annoncé presque dès le commencement.

La première pensée des recherches dont je vais donner en partie le résultat me fut suggérée, il y a trois ans, par la lecture des *Horæ syriacæ* du cardinal Wiseman. Dans son étude incomplète, mais remarquable cependant, sur le célèbre manuscrit syriaque 152 de la bibliothèque Vaticane, l'éminent écrivain semblait croire que Jacques d'Édesse était l'inventeur des points-voyelles empruntés aux Grecs par les Syriens, ce qui allait contre tout ce que j'avais lu jusqu'alors. Je me promis de vérifier le fait dans la grande grammaire de Bar-Hebreus, tout au moins pour satisfaire ma curiosité. Je remarquai que le cardinal Wiseman avait cherché à découvrir le système de Jacques d'Édesse sans pouvoir y parvenir, parce qu'il n'avait pas eu à sa disposition le *Livre des Splendeurs*. Je me demandai alors si je pouvais espérer d'être plus heureux, et si d'autres savants n'avaient pas dû se préoccuper de cette question depuis près de quarante ans. Les réflexions que je

fis alors eurent bientôt étouffé le premier sentiment de curiosité impatiente, et je ne songeais déjà plus à Jacques d'Édesse ni à ses voyelles, lorsque, parcourant un jour un manuscrit syriaque de la bibliothèque Casanate, je vis se réveiller soudain mon désir de dissiper le mystère qui environnait ce point de controverse. Le ms. F. IV, 7 contenait la grammaire métrique de Bar-Hebreus; en le feuilletant, je trouvai, à la marge du IV[e] feuillet, où il est question des voyelles, la note suivante :

ܟܢ ܣܘܟܡ ܩܪܐ ܚܕ + ܚܡܫܐ ܐܝܬܝܗܝܢ ܐܘܩܘܢ ܐܒܓܕ +

ܘܢܩܘܫܘܢ ܐܠܗ ܥܡ ܚܡܫܐ ܐܐ

Cette note marginale était reproduite presque en entier sur un des derniers feuillets demeurés vides. Le premier membre ܟܢ ܣܘܟܡ ܩܪܐ ܚܕ était omis, les deux autres étaient renversés quant au numéro

d'ordre. Celui du milieu était précédé de cette inscription : « Voici la figure des voyelles que l'éminent et religieux Jacques d'Édesse inventa pour remplacer les points, mais qu'il n'introduisit pas dans les manuscrits de peur d'exposer à périr ceux qui étaient déjà vieux à son époque[1]. » Cette note était suivie de quelques signes que je ne reconnaissais pas, mais qui trouvaient leur explication dans l'observation suivante : « On écrit cette phrase dans les livres anciens et nouveaux de la manière suivante :

ܘܡܫܡܫܢܘܬܐ ܒܡܫܡܫܢܘܬܐ ܕܟܗ̈ܢܐ ܘܕܡܫܡ̈ܫܢܐ ܒܪܡܫܐ ܗܘܐ ،
ܒܥܢܝܢܘ ܐܡܝܢ ܐܘܪܗܝ ܐܟܢ

J'étais donc en possession du *système vocalique* de Jacques d'Édesse, quoique toutes les obscurités ne fussent pas encore levées pour moi; je consultai les auteurs les plus récents et je les trouvai tous aussi bien informés sur ce point qu'au dernier siècle, c'est-à-dire fort mal. Plusieurs avaient exprimé le désir de voir résoudre cette difficulté, quoique personne n'eût encore pu le faire[2]. Je pensai dès lors au *Livre des splendeurs*. Assemani en avait possédé un exemplaire que le cardinal Wiseman avait toutefois vainement cherché à Rome, parce que l'illustre Maï n'avait

[1] ܗܠܝܢ ܐܣܟܡܐ ܕܐܬܐ̈ ܕܐܫܟܚ ܡܠܦܢܐ ܡܫܒܚܐ ܘܚܣܝܐ ܝܥܩܘܒ ܐܘܪܗܝܐ ܒܕܘܟܬ
ܢܘܩܙ̈ܐ ، ܘܠܐ ܐܥܠ ܐܢܘܢ ܒܟܬܒ̈ܐ ܡܛܠ ܕܚܠܬܐ ܕܠܐ ܢܐܒܕܘܢ ܥܬܝ̈ܩܐ ܕܒܙܒܢܗ . Cod. Cas. F. IV, 7. Il m'est impossible de placer le *Ribbui* dans les textes que je cite, par suite de l'imperfection des types dont la fonte n'est pas encore terminée.

[2] Je dois signaler en particulier MM. Wickelhaus et Berthau.

pas publié le catalogue supplémentaire de la bibliothèque privée des illustres Maronites. Je parcourus ce catalogue et je trouvai, sous le numéro 416, l'objet de mes recherches. J'examinai le passage indiqué par Assemani et j'y lus ce qui suit : « Un certain Paul, prêtre d'Antioche, sachant que l'alphabet grec avait d'abord été composé de 17 caractères, et n'ignorant pas non plus qu'on avait, dans la suite, ajouté tous les autres, un ou deux à la fois, jusqu'à ce qu'on eût atteint le chiffre de 24 lettres, pria le religieux Jacques d'Édesse de suppléer à ce qui manquait à l'écriture syrienne. Le très-religieux pontife répondit : « Beaucoup de gens ont formé le même désir avant vous et moi; mais ils ont reculé devant l'exécution de leurs projets pour ne pas exposer à périr les livres écrits dans l'ancien caractère. » Voulant montrer néanmoins à Paul qu'il n'était point difficile de remédier à l'imperfection de l'alphabet syrien, ajoute Bar-Hebreus, Jacques lui transmit sept voyelles de sa façon avec un signe pour le ϖ des Grecs. Il distingua encore le Roucokh (aspiration) par des *points placés sous les lettres* qui devaient avoir le *kouschoi* (non-aspiration [1]). »

[1] Bar-Hebreus, *G. Gram.* IVe p. ch. I, sect. III; cf. Assemani, *B. O.* t. I, p. 478.

Bar-Hebreus continue : « Voici les types qu'il forma pour le *p'toho*. . . , pour le *r'vodzo* long. . . , pour le *rvodzo* bref. . pour le *h'vodzo* long . . . , pour le *h'vodzo* bref. . . , pour le *hedzodzo* long. . . , pour le *hedzodzo* bref. . . , pour le ϖ grec. . Avec ces caractères (*dont on peut voir la forme indiquée dans la planche ci-contre*), on compose une phrase entière qui, *pour être lue*, n'a pas besoin qu'on recoure à un des trois moyens que nous avons indiqués. La voici. . . . . . . (voir le texte dans la planche), c'est-à-dire : ܚܠܣܘ ܠܣܝ ܐܘܗܘܢ ܐܚܝ (*Édesse, Notre mère, vis en paix* !) — Observation. — Ces caractères paraissent barbares à celui qui n'est pas instruit ; mais pour celui qui y est habitué, toute difficulté disparaît et le commençant qui marche à peine peut apprendre la langue, etc. . . .

Je dois faire observer qu'il y a bien quelques légères variantes entre la forme des voyelles de Jacques d'Édesse, telle que la présentent le ms. F, IV, 7, de la bibliothèque Casanate, le manuscrit 416 de la Vaticane et le ms. de Paris ; mais ces nuances sont légères, et d'ailleurs il est inutile de les relever ici, puisque, ainsi que le remarque Abulpharage, ces voyelles n'ont pas été adoptées dans l'enseignement et la pratique. Ceux du reste qui désireraient connaître ces variantes peuvent consulter mon opuscule : *Jacobi episcopi Edesseni epistola ad Georgium episcopum Sarugensem de orthographia syriaca*, p. 16, n° VI. La planche insérée dans le *Journal asiatique* présente la forme des voyelles de Jacques d'Édesse, d'après le ms. de Paris, CLXVI, fol. 95 v°. Les voyelles se succèdent dans l'ordre suivant : *â*, *ê*, *ĕ*, *î*, *ĭ*, *û*, *ŭ*. Le ϖ vient en dernier lieu. M. Land a publié dans la *Zeitschrift* de la

Société asiatique allemande, t. XXII, p. 548-550, un alphabet intitulé : *Alphabet mésopotamique*. Quelques-unes des voyelles, autant qu'on peut en juger par le fac-simile, ressemblent à celles de Jacques d'Édesse.

C'est là, sans aucun doute, le premier système de points-voyelles inventé par Jacques d'Édesse. Quelque infructueuse qu'ait été en elle-même cette première tentative, elle a eu, à mon avis, une grande influence sur les améliorations qui furent apportées dans la suite à l'alphabet syrien, parce qu'elle a fait reconnaître le véritable moyen de le corriger sans altérer son essence. Le vice principal de ce système consistait en ce qu'il incorporait la voyelle à l'écriture, au lieu de la juxtaposer, faisant perdre ainsi à l'idiome araméen ce caractère qui distingue les langues sémitiques d'avec la plupart des autres. Le point diacritique n'avait pas cet inconvénient, puisqu'on pouvait le multiplier indéfiniment, sans nuire à l'ordonnance des consonnes. Aussi est-il bien probable que les premières réformes faites à la suite de celle dont nous venons de parler prirent pour base de leurs modifications le point déjà usité depuis plusieurs siècles. On se demande si Jacques d'Édesse opéra lui-même les changements qu'on veut rapporter à son époque; tous les auteurs européens le soutiennent et diffèrent assez peu dans la manière de formuler leur opinion. Hoffmann et M. Merx, dans la nouvelle édition qu'il donne de la grammaire d'Hoffmann, affirment même, par suite d'une confusion assez ordinaire quand il est question de la

langue syro-chaldaïque, que Jacques est l'auteur des *points-voyelles* auxquels on peut très-bien donner le nom de *chaldéo-nestoriens*. Voici comment s'exprime M. Merx : « Punctum antiquum geminans, varieque « ponens septem vocalium signa fecit, quæ a Nesto- « rianis usque ad hanc diem adhibentur et quibus « aliquot typographi utuntur [1]. »

J'avoue que cette opinion ne me paraît guère soutenable, et cela pour plusieurs motifs. Tout le monde connaît, en effet, les rivalités et les haines qui ont existé de tout temps entre les diverses sectes orientales; ces rivalités et ces haines n'étaient ni éteintes, ni calmées au commencement du VIII[e] siècle. Les moindres circonstances suffisaient pour allumer des incendies entre les Nestoriens et les Jacobites, ainsi que le témoignent encore et l'histoire de l'Église et les traités polémiques composés à cette époque, et les anathèmes qu'on lit si fréquemment sur les marges des manuscrits de ce temps-là. Or, en présence d'une pareille situation, est-il permis de croire que des *Orientaux, Nestoriens* pour la plupart, auraient condescendu à accepter des innovations proposées par un *Occidental* et par un *Jacobite?* Cela semble évidemment impossible. Les Nestoriens auraient été souverainement humiliés d'être obligés d'en venir là, eux surtout qui avaient la prétention, fondée du reste, de conserver l'antique langue dans la prononciation comme dans le caractère. Ce qui me paraît encore plus étrange, c'est d'admettre que les coreli-

[1] Hoffmann, *Gramm. syr.* lib. I, p. 87. — Merx, lib. I, p. 26.

gionnaires de Jacques n'ont pas voulu adopter les améliorations qu'il proposait, tandis que les Orientaux se sont en quelque sorte hâtés de les embrasser. Une thèse qui implique des faits si invraisemblables et si contradictoires est exposée à être rejetée, sans beaucoup d'examen, aussitôt qu'on la considère de près. D'ailleurs, quoique nous n'ayons pas de témoignage positif et historique sur le point que nous examinons, nous savons néanmoins que les Chaldéo-Nestoriens ne voulaient pas adopter, en général, les règles prescrites par l'évêque d'Édesse. « Les Nestoriens, dit Bar-Hebreus, en parlant du *Joud* des pluriels féminins, s'inquiètent fort peu de ce *Joud* et ne l'écrivent point, parce qu'ils ne comprennent pas son importance et qu'ils suivent encore l'antique usage. Ils n'ont pas voulu, en effet, se soumettre aux admirables réformes de l'éminent Jacques d'Édesse qui, plus que personne, a donné du poli et de l'élégance à la langue syrienne [1]. »

Ces raisons me paraissent suffisantes pour faire rejeter une opinion presque universellement reçue depuis un siècle; elles ne sont pas du reste les seules que je puisse apporter, et j'en donnerai d'autres dans le cours de ce mémoire. Je ne serais pas même

[1] ܢܣܛܘܪܝܢܐ ܕܝܢ ܠܐ ܚܝܫܝܢ ܥܠܘܗܝ ܕܗܢܐ ܝܘܕ ܐܦܠܐ ܟܬܒܝܢ ܠܗ ܟܕ ܠܐ ܡܣܬܟܠܝܢ ܠܡܘܬܪܢܗ ܘܥܠ ܕܠܥܝܕܐ ܥܬܝܩܐ ܢܩܝܦܝܢ. ܟܕ ܠܐ ܡܫܬܡܥܝܢ ܠܬܘܪܨܐ ܡܫܒܚܐ ܕܡܥܠܝܐ ܝܥܩܘܒ ܐܘܪܗܝܐ ܗܘ ܕܗܘ ܝܬܝܪ ܡܢ ܟܠ ܐܢܫ ܫܘܦܪܐ ܘܨܒܬܐ ܝܗܒ ܠܠܫܢܐ ܣܘܪܝܝܐ. Grég. Bar-Hebr. Petite gramm. annot. margin. cod. Cas. F. IV, 7, fol. 38, v°.

éloigné de croire que les points-voyelles chaldéo-nestoriens étaient déjà inventés, depuis plus de cent ans, à l'époque où parut Jacques d'Édesse, et j'en fournirai les preuves dans un travail plus étendu sur cette matière. Quoi qu'il en soit de cette conjecture, il est certain toutefois que notre réformateur admettait huit voyelles, c'est-à-dire à peu près autant que les Orientaux. « Le très-religieux Jacques, dit encore Bar-Hebreus, comptait huit voyelles, mais il éliminait le *r'vodzo* bref et comprimé pour introduire un *hedzodzo* non comprimé, qui tenait le milieu entre le long et le bref. Cet *hedzodzo* moyen s'appelle *ourio;* en voici un exemple : *Barïoh our'hoï Bar-aghéloïo* [1]. » C'est bien du reste le nombre qu'il admettait dans le système de voyelles envoyé par lui à Paul d'Antioche. On a dû remarquer, en effet, qu'il n'inventa aucun signe spécial pour le *z'kofo*, quoiqu'il n'ait point rejeté cette voyelle, ainsi qu'on le démontre par l'exemple apporté :

[1] ܗܘ ܚܣܝܐ ܝܥܩܘܒ ܬܡܢܝܐ ܡܢܐ ܗܘܐ. ܒܪܡ ܠܪܒܨܐ ܟܪܝܐ ܘܐܠܝܨܐ ܡܦܩ. ܘܡܥܠ ܚܒܨܐ ܕܠܐ ܐܠܝܨ ܒܝܬ ܐܪܝܟܐ ܠܟܪܝܐ ܡܨܥܝܐ. ܘܡܬܩܪܐ ܐܘܪܝܐ ܐܝܟ ܒܪܝܟ ܐܘܪܚܝ ܠܒܪ ܐܓܠܝܐ. Je ne suis pas très-sûr du mot ܒܪܝܟ, quelque soin que j'aie mis à collationner ce passage dans trois manuscrits. Grég. B. Hebr. grande gramm. cod. Vat. 416, p. 2, r°. Le manuscrit de Paris ne me permet pas de reconnaître la vraie leçon. J'appellerai donc l'attention des savants d'Angleterre sur ce passage. Quelques lecteurs du Journal asiatique apprendront peut-être avec plaisir que je suis occupé à donner une édition des œuvres grammaticales de Bar-Hebreus. Le premier volume, contenant le *k'trovo d'tsemhé*, paraîtra prochainement.

ܚܟܡܬܐ ܐܣܝܐ ܐܘܪܗܝ, au moyen duquel on peut faire voir aussi qu'il la désignait par l'insertion de l'*olaf* entre ܗ et ܝ dans le mot ܐܘܪܗܐܝ. N'oublions pas enfin de remarquer que la question du nombre des voyelles est ici très-secondaire; celle des signes graphiques demeure toujours la principale, la seule au moyen de laquelle on peut déterminer la précédente d'une manière certaine.

Pour aborder de plus près notre sujet, nous devons nous demander ici : 1° si Jacques d'Édesse a inventé un système de points particuliers; 2° s'il a introduit lui-même, parmi les Syriens, l'usage des voyelles grecques ΑΕΗΟΥ.

Pour répondre à ces deux questions, nous n'avons pas de moyen plus sûr d'arriver au vrai que de recourir à sa lettre sur l'orthographe, à son traité des points; et de vérifier ensuite les données précises que nous aurons pu recueillir dans quelques-uns de ses manuscrits, s'il en existe encore qui aient été copiés sous ses yeux. Or, voici les passages les plus importants de la célèbre lettre à Georges de Sarug. « Les copistes doivent apprendre, dit Jacques, comment on place les points, afin de distinguer les mots *biriotho* et *beriotho* de *barïon* et *barïotho* . . . . . Il ne faut pas les multiplier outre mesure, parce que les mots ressembleraient alors à des mains ou à des pieds qui auraient six doigts. On doit aussi ne pas les omettre, ni les diminuer, afin qu'on puisse discerner entre eux les mots qui se ressemblent; il faut se souvenir en tout qu'il y a une richesse aussi im-

portune que la pauvreté. Ces points demandent à être mis encore en lieux convenables et non pas seulement là où il y a des vides, que la règle le prescrive ou non. Pour mieux faire saisir au reste mon enseignement, je vais essayer moi-même d'en placer quelques-uns [1]. »

Que résulte-t-il de ce passage, qui est le plus important pour résoudre les questions que nous nous sommes posées? Ce qui en résulte, c'est que tout

[1] ܘܢܬܒܥܘܢ ܐܚܪܢܐ ܐܦܠܐ ܒܗܘܢ ܕܢܫܬܡܫܘܢ ܒܗܘܢ ܢܘܩܙܐ ܘܢܬܩܢܘܢ ܡܟܬܒܢܐ
ܒܕܘܟܬܐ ܘܒܕܘܟܝܬܐ ܡܢ ܗܠܝܢ ܕܒܥܝܢ ܘܕܘܟܝܬܐ.... ܐܝܟ ܕܢܬܐܡܨܘܢ ܢܘܩܙܐ ܠܗ
[cod. ܘܐ] ܕܢܩܘܡܘܢ ܒܡܟܬܒܢܐ ܘܐܝܟ ܠܐܝܢܐ ܘܕܟܝܬܐ ܕܐܝܟ ܒܗܘܢ ܟܠ ܟܠ
ܕܟܬܒܐ ܘܐܦܠܐ ܕܢܩܘܡܘܢ ܡܬܚܫܒܝܢ ܘܡܬܬܩܢܝܢ ܡܢ ܡܟܬܒܐ ܒܗܠܝܢ ܕܢܬܦܢܝܢ
ܘܗܘܟܢܐ ܡܢ ܗܠܝܢ ܐܚܪܢܐ ܕܐܝܟ ܠܗ ܡܬܒܢܐ. ܡܛܠ ܕܐܚܪܢܐ ܕܐܬܡܠܟܬ ܕܢܦܣܘܢ
ܘܠܐ ܢܬܦܢܐ. ܘܢܘܩܙܐ ܐܦ ܒܪܝܫܗ. ܟܡܐ ܗܟܘܬ ܐܝܟ ܕܐܦ ܒܪܘܫܡܐ ܕܟܬܒܢܐ ܒܗܘܢ
ܢܬܐܡܨܘܢ ܘܠܗ ܐܚܪܐ ܕܐܝܟ ܐܢܐ ܗܟܢܐ ܠܝ ܘܠܐ ܘܠܐ ܠܐ ܘܠܐ. ܘܐܦ ܕܠܐ ܫܘܝܐ
ܗܘ ܡܬܚܫܒ ܐܢܐ ܕܐܝܟ ܡܢܗܘܢ ܡܢܗܘܢ. ܠܗܠܝܢ ܡܘܕܥܐ ܕܗܘ ܟܠ ܕܢܗܘܐ ܐܢܐ ܕܐܟܬܘܒ.
Cod. Vat. 152. Quelques auteurs ont exprimé, à la suite de Michaëlis, le désir de voir publier cette lettre. Je la tiens, avec plusieurs autres documents relatifs à la même question, à la disposition de tout journal français, allemand ou anglais, qui voudra me permettre d'y joindre une traduction française ou latine. Depuis que ces lignes ont été écrites, j'ai fait paraître la lettre de Jacques d'Édesse avec quelques écrits analogues. Au moment où je la publiais à Paris par le moyen de l'autographie, j'ai appris que M. Phillips l'imprimait aussi en Angleterre. Je viens de recevoir son ouvrage, et l'auteur mérite, en général, d'être félicité pour le succès avec lequel il a vaincu d'énormes difficultés typographiques. Entre autres choses que j'aurais à faire observer, je signalerai à l'attention de M. Phillips le passage que je viens de citer et ce qui suit. Je crois que cet endroit n'a été ni compris, ni expliqué par les notes 1, 2, K.

s'accorde très-bien avec un système de points diacritiques, un peu modifié, si l'on veut, mais nullement avec un système complet de voyelles, surtout de voyelles grecques. L'emploi d'un système complet de points-voyelles ne laisse aucune place à l'arbitraire et ne peut comporter, par suite, qu'on fasse un usage trop fréquent ou trop rare du signe vocalique. On peut ne pas être tenu de s'en servir; on peut être libre de l'omettre, mais on ne saurait encourir le blâme toutes les fois qu'on l'écrit, là où il faut prononcer la voyelle. D'ailleurs, Jacques d'Édesse se propose avant tout, « comme fin, de distinguer les mots semblables par l'écriture, » et c'est précisément dans ce but qu'on composa, à partir de cette époque, une multitude de traités sur les mots équivoques, mais en recourant toujours au point diacritique comme moyen de distinction. On m'objectera peut-être, avec le cardinal Wiseman, que les manuscrits ne présentent aucun point diacritique dans la lettre de Jacques, tandis que les voyelles grecques y figurent. Mais il m'est bien facile de répondre à cette objection; pour cela, il me suffira de faire observer, 1° que les manuscrits n'offrent pas aujourd'hui la lettre telle qu'elle fut d'abord écrite, et que par conséquent on a pu changer les points primitifs lorsqu'on a eu trouvé des signes graphiques plus définis; 2° que le contexte exige d'ailleurs les points d'une manière absolue. En effet, on n'aurait jamais pu confondre ܚܒܠܐ et ܚܒܠܐ, si l'on eût

écrit ces mots avec les voyelles grecques, tandis que ܡܠܟܐ *sans voyelles* et *sans points* pouvait être lu de quatre manières différentes; ces quatre formes diverses étaient distinguées entre elles par un seul point diversement placé, ainsi que je le démontre par un traité de *vocibus æquivocis*, qui accompagne dans les manuscrits la lettre sur l'orthographe. J'y vois, en effet, que ܡܠܟܐ doit se lire ܡܰܠܟܳܐ, ܡܠܟܐ, ܡܶܠܟܳܐ, ܡܠܟܐ, ܡܰܠܟܶܐ et ܡܠܟܐ ܡܠܳܟܳܐ. Ces exemples montrent combien il importait de savoir placer le point, puisque sans cela on aurait pu confondre un mot avec un autre. Ce que je dis au reste ressort plus clairement encore des exemples apportés par l'auteur de la lettre. « Une maîtresse fait (ܥܳܒܕܳܐ), dit-il, une action (ܥܒܳܕܳܐ) ou deux, puis elle commande à ses serviteurs (ܥܰܒܕܶܐ) et à ses servantes de faire beaucoup d'actes semblables (ܥܒܳܕܶܐ) [1]. » Cette phrase contient quatre fois le mot ܥܒܕܐ, qui a quatre sens différents, suivant les voyelles qu'on place sur les consonnes; mais ces quatre sens correspondent à quatre formes diverses que le point diacritique distingue les unes d'avec les autres [2].

[1] ܥܒܕܐ ܐܡܬܐ ܚܕ ܥܒܕܐ ܐܘ ܬܪܝܢ ܘܡܦܩܕܐ ܠܥܒܕܐ ܘܠܐܡܗܬܐ ܠܡܥܒܕ ܥܒܕܐ ܣܓܝܐܐ. Cod. Vat. 152. Barber. VII, 62.

[2] Le manque de types munis des diverses espèces de points ne me permet pas d'indiquer exactement le système adopté par Jacques d'Édesse. Je ne puis que renvoyer à l'opuscule : *Jacobi episcopi Edes-*

Il y a aussi dans cette lettre un passage sur lequel Assemani a jeté un peu d'obscurité; je crois devoir en rétablir le vrai sens, parce qu'il a rapport à la matière que nous traitons. Jacques prie Georges de Sarug d'envoyer sa lettre et un tome des homélies de Sévère, qu'il avait traduites, à Mar Julien, « afin qu'il examine, dit-il, et les points que j'ai écrits et les *mots que j'ai annotés*, et ce que j'ai mis à leur place. Il l'engage encore à faire attention aux éclaircissements dont le copiste n'a pas indiqué le renvoi, comme il l'avait fait lui-même, et qu'il a mis hors de l'endroit qui leur convenait [1]. » Toute la difficulté vient du mot ܣܘ̈ܡܡ, ܣܘܡܡ. Les paroles d'Assemani, *colligata vocat puncta queis circulum diacriticam calamo apposuerat,* manquent de clarté et ont amené un auteur à croire que Jacques traitait en cet endroit de ces points-voyelles qui portent le nom de ܡܦܓܕܢܐ. Il me semble au contraire que Jacques d'Édesse parle uniquement des

seni epistola. . .de orthographia syriaca. Paris, Klincksieck; Leipzig, Brockhaus, 1869. Voir p. 7-8, et pour le *M'pagdono* les pages 13-15.

[1] ܢܒܨܐ ܟܡܫܠܡܐ ܕܟܬܒܬ ܢܘܩܙ̈ܐ : ܘܐܦ ܥܠ ܡܠ̈ܐ ܕܣܘ̈ܡܡܬ ܘܐܦ ܥܠ ܡܠ̈ܐ ܕܣܡܬ ܚܠܦܝܗܘܢ : ܘܐܘܦ ܐܦ ܥܠ ܡܠ̈ܐ ܢܘܩܙ̈ܐ ܕܠܐ ܣܘܡܡ ܢܟܬܘܒ ܗܘ ܟܬܘܒܐ ܐܝܟ ܕܣܡܬ ܗܘܝܬ : ܐܠܐ ܠܒܪ ܡܢ ܐܬܪܐ ܕܚܫܚ : — *Ibid.* Assemani a lu ܣܡ pour ܣܘܡܡ; voir *B. O.* t. I, p. 478. J'ai examiné de nouveau le codex 141, après avoir écrit ce qui précède, et je n'y ai rien découvert qui soit de nature à me faire changer d'opinion; tout, au contraire, m'y confirme. Le codex 141 est un de ceux qui tombèrent dans le Nil, et il se trouve, par suite, dans un très-mauvais état.

mots ambigus ou obscurs, sur lesquels il mettait le signe ∽ pour indiquer une note renvoyée à la marge du manuscrit. Le mot ܣܡ *lier* était bien propre à indiquer le rapport qui existait entre la *note*, le signe ∽ et l'expression qu'il fallait éclaircir. C'est ainsi encore qu'il faut certainement expliquer ces paroles du cardinal Wiseman relatives au man. 152 : *Est et aliud genus annotationis, quod nescio an alibi occurrat, nominatum vidisse non memini : nimirum, ubicumque interrogandi vim habent sacri codicis verba, adjicitur in margine vocula* ܡܫܐܠܢܐ. Après avoir cité un exemple, l'auteur des *Horæ Syriacæ* continue : *Signatur ultima vox puncto semicirculo incluso quod pariter in margine occurrit, addita voce* ܡܫܐܠܢܐ. Ce point *semi-circulaire* n'est pas autre chose que le signe de renvoi, et le mot ܡܫܐܠܢܐ figure à la marge du manuscrit pour avertir que les deux points ፡ indiquent l'*interrogation* et ne doivent pas être dès lors confondus avec un autre accent de même figure nommé ܐܫܐ, dont le cardinal Wiseman n'a pas mieux compris la signification.

Tels sont les renseignements les plus précis que j'ai pu recueillir dans la lettre de Jacques d'Édesse à Georges de Sarug. On le voit, il n'y a rien qui fasse soupçonner l'emploi des voyelles grecques; mais consultons encore le petit traité des points; l'auteur l'a divisé en un prologue et cinq chapitres. « Tout homme doit faire attention, dit-il, à cinq choses, aux personnes, aux genres, aux temps, aux

filles de la voix et aux sch'mohé (noms) des points. On appelle en effet *sch'mohé, chez les Syriens, les points quand ils sont placés sur les mots;* on en compte XLVII en tout, simples ou composés[1]. » Je n'ai pas à m'occuper ici du chapitre cinquième où Jacques développe les lois qui régissent ces *accents rhétoriques dont la principale fin était de régler la lecture cadencée et rhythmique d'un texte*, ainsi que l'a très-bien observé M. Ewald[2]. Je reviendrai sur cette question ici même. Cette science semble déjà ancienne au VII[e] siècle, et l'évêque d'Édesse n'en a pas jeté les fondements. Je n'aperçois pas néanmoins dans tout le reste du traité des traces de la division des points en *grands* ܪ̈ܘܪܒܐ, *moyens* ܡܨ̈ܥܝܐ et *petits* ܙ̈ܥܘܪܐ qui devint plus tard usuelle parmi les Syriens *occidentaux*. La seule chose qui mérite d'être remarquée dans les trois premiers chapitres, c'est la multiplication du point diacritique à l'aide duquel Jacques détermine les personnes, les genres et les temps, ainsi que les exemples suivants le feront bien voir : ܟܬܒܬ ܐܬܟܬܒܬ ܩܛܠܬ ܩܛܠܬ ܩܛܠܬ ܟܬܒܝܢ ܟܬܒܝܢ. Je ne découvre qu'un seul passage de quelque im-

[1] ܗܢܝܢ ܕܝܢ ܫܡܗ̈ܐ ܐܝܟ ܕܗܘ ܠܘܬ ܕܢܩܙ̈ܐ ܠܡ̈ܠܐ ܕܣܝܡܝܢ. ܕܟܠܗܘܢ ܐܝܬ ܒܐܪ̈ܒܥܝܢ ܘܫܒܥܐ. ܦܫܝ̈ܛܐ ܘܡܪ̈ܟܒܐ. ܐܚܪܢܐ ܕܝܢ ܗܘ ܡܐܡܪܐ ܕܬܠܬܐ ܦܘܢ̈ܝܐ ܘܕܝ̈ܘܢܝܐ. ܘܗܟܢܐ ܗܘ̇ ܕܡܬܬܚܝܡܢ ܐܝܟ ܕܡܘܚܝ ܡܫܡܫܢܐ ܘܡܬܬܚܬܝܐ ܡܛܠ ܕܗ̈ܢܝܢ ܐܬܝ̈ܢ ܥܡ ܡܫܡܫܢܘܬܐ. Cod. Vat. 152. — Le manuscrit porte ܡܫܡܫܢܐ sans *Ribbui*.

[2] Voyez Ewald, *Abhandlungen zur orient. Litterat.*

portance dans ce traité. « *Il faut distinguer*, dit Jacques, *deux espèces de filles de la voix* (ou voyelles), *celles qui sont épaisses* (nous dirions sonores et élevées) *et celles qui sont simples* (sourdes, basses). Cela posé, tout mot et toute partie de mot reçoit un point en haut quand il est affecté d'une voyelle *épaisse* ou *large* (*sonore* et *pleine*); si au contraire le mot possède une voyelle *simple* et *grêle*, il reçoit le point en bas; si enfin *il tient un juste milieu et qu'il existe deux autres mots semblables* par leurs consonnes, il reçoit deux points qui prennent le nom de *M'pagdono*, l'un en bas, l'autre en haut[1]. » Voici les exemples qui peuvent faire comprendre ce dernier cas : ܒܪܐ, ܒܪܐ, ܒܪܐ, ܒܪܐ, ou bien encore ܐܘܪܐ ܐܢܐ, ܐܘܪܐ ܕܢܘܗܪܐ, ܐܘܪܐ, ܐܘܪܐ ܐܢܫ, l'auteur accompagne ce dernier exemple de cette réflexion: ܐܘܪܐ ܕܢܘܗܪܐ ܡܦܓܕܢܐ ܐܢܫ ܒܗ ܒܫܘܫܛܐ.

Jacques d'Édesse classait donc toutes *ses voyelles en deux familles*, et, suivant qu'elles appartenaient à l'une ou à l'autre, il les désignait par un point en haut ou en bas. Le signe ÷, qu'il nommait *M'pagdono*,

[1] ܐܝܬܝܗܝܢ ܓܝܪ ܬܪܬܝܢ ܓܢܣܐ ܕܒܢܬ ܩܠܐ ܥܒܝܬܐ ܘܦܫܝܛܬܐ. ܐܘܟܝܬ ܟܠ ܡܠܬܐ ܐܘ ܦܠܓܘܬ ܡܠܬܐ ܕܒܥܒܝܬܐ ܐܝܬ ܠܗ ܒܢܬ ܩܠܐ. ܠܥܠ ܢܩܒܠ ܢܘܩܙܐ. ܐܝܕܐ ܕܝܢ ܕܦܫܝܛܬܐ ܐܘ ܩܛܝܢܬܐ ܡܢ ܠܬܚܬ. ܐܢ ܕܝܢ ܡܨܥܝܘܬܐ ܐܚܝܕܐ ܘܐܝܬ ܠܗ ܬܪܬܝܢ ܡܠܝܢ ܕܒܐܬܘܬܐ ܫܘܝܢ ܥܡܗ ܬܪܝܢ ܢܘܩܙܝܢ ܡܩܒܠܐ. ܚܕ ܡܢ ܠܬܚܬ ܘܚܕ ܡܢ ܠܥܠ. ܘܡܬܩܪܐ ܗܘ ܗܢܐ ܡܦܓܕܢܐ. Cod. Barber. VII, 62. Prologue du Traité sur les points.

n'indiquait par lui-même aucune voyelle, mais il distinguait un mot de deux autres mots qui lui ressemblaient par l'écriture. Il n'y a, par suite, entre le *M'pagdono* et le *P'toho* d'autre rapport que celui de la figure, qui n'est même pas tout à fait identique. La connaissance du *M'pagdono* est utile pour ne pas tomber quelquefois dans d'étranges méprises, ainsi que je le montrerai plus tard.

Je n'ai découvert rien de plus explicite sur les points-voyelles qu'aurait pu inventer Jacques d'Édesse. Je ne crois pas, au reste, qu'il ait jamais fait d'innovations en dehors de celles que je viens de décrire. Il se borna à multiplier le point diacritique, et divisant les voyelles ΑЄΗΟ en deux classes, il les désignait en plaçant en bas ou en haut le point qui était censé correspondre à chacune de ces deux familles. J'ai examiné attentivement le ms. 141 de la bibliothèque Vaticane, qui semble avoir été écrit sous les yeux de Jacques, sinon de sa propre main, et je n'y ai rien trouvé qui soit de nature à modifier cette opinion. On y remarque une tendance prononcée à *gréciser*, et l'auteur semble avoir voulu souvent légitimer son orthographe en écrivant à la marge le mot grec : ܣܘܪܐܝܡ *σωραϊμ*, ܠܟܣܝܣ *λεξις*, ܐܝܛܐ *εἰτα* (p. 10, 16). La particule vocative ܐܘ est munie, comme dans la lettre à Georges de Sarug, d'un petit signe, que je prendrais volontiers pour l'*oméga* des Grecs.

Telle est donc, dans son ensemble, la réforme grammaticale accomplie par Jacques d'Édesse. On

voit facilement qu'elle n'était pas assez radicale pour enlever toutes les difficultés de lecture présentées par les manuscrits. Aussi les Syriens occidentaux ne tardèrent-ils pas longtemps, après sa mort, à chercher et à trouver un remède plus efficace contre un si grand inconvénient. Ils eurent recours à l'emploi des voyelles grecques, et j'espère montrer un jour que l'école karkaphienne prit l'initiative dans cette innovation. On continua néanmoins à se servir du point diacritique modifié par Jacques, et on ne paraît pas y avoir apporté de nouveaux changements jusqu'au XIIIe siècle. On peut même affirmer que le système *complet de points-voyelles* usité aujourd'hui chez les Syriens proprement dits est de date assez récente et porte tous les caractères d'un emprunt fait aux Chaldéo-Nestoriens. L'inspection la plus minutieuse des manuscrits jacobites et maronites antérieurs au XIIIe siècle ne relève en effet que le point diacritique modifié par l'évêque d'Édesse avec ou sans les voyelles grecques. Je tiens à établir ce fait contre les grammairiens de notre temps, et pour cela, je cite encore un passage de Bar-Hebreus qui est des plus concluants. « Les signes des voyelles syriaques, dit cet auteur, sont déterminés par les voyelles grecques mêmes, *ou bien par des points*. Chez nous, *ces points sont incomplets*, *tandis que les Orientaux en ont de très-exacts*[1]. » Abulpharage explique ensuite pourquoi ces points ne sont pas *exacts*, dans

[1] ܪ̈ܫܡܝ ܙܘܥ̈ܐ ܣܘܪ̈ܝܝܐ ܒܐ̈ܣܛܘܟܣܐ ܗ̇ܢܘܢ ܝܘ̈ܢܝܐ. ܘܒܢܘܩ̈ܙܐ ܐܘ

un article à part intitulé : *Des signes qui, chez les Occidentaux, indiquent les diverses formes.* « Ces points se présentent surtout, dit-il, dans les verbes et dans les noms. Les Orientaux ont un système plus *exactement défini, parce que, chez eux, chaque voyelle a une figure particulière et qu'on la place sur la consonne même qu'elle doit mouvoir.* Les Occidentaux, au contraire, plus amis de la brièveté, *n'ont qu'un signe pour indiquer plusieurs voyelles et souvent ils le placent sur la consonne à laquelle il n'appartient pas.* Par exemple, dans le mot *B'rak* ܒܪܟ, où le *risch* a pour voyelle le *p'toho*, ils mettent le point par *derrière* le *beth* (les Européens diraient *par-dessous*), dans *borek* ܒܪܟ, avec *z'kofo* sur le *beth*, ils mettent le point avant le (*au-dessus du*) *beth*. Dans ܐܘܪܐ ܐܢܐ, on met le point entre *olaf* et *vaou;* dans ܐܘܪܐ ܐܢܐ, après le *vaou*, et dans ܐܘܪܐ ܕܢܘܪܐ, on recourt au *M'pagdono*. Nous avons cité ces quelques exemples pour fournir des modèles. Toute cette doctrine se trouve au reste suffisamment expliquée dans les Onomastiques (ou recueils des *Sch'mohé*), composés par le très-religieux Jacques d'Édesse. C'est là que devront l'étudier ceux qui en ont besoin [1]. »

ܠܐܒܗ̈ܬܐ ܒܪܟ. ܐܝܟ ܕܒܗ̈ܬܐ ܡܬܩܢܝܢ. ܘܡܢ ܡܥܒܕܢܘ̈ܬܐ ܒܫܘܡ̈ܗܐ ܒܫ̈ܡܗܐ.
Cod. Vat. 416, fol. 2 r°.

[1] ܦܘܫܡܐ ܠܐܟܘܬܐ ܫܘܚܠܦܐ ܕܒܝܬ ܡܥܪ̈ܒܝܐ ܕܫܘܚܠܦ ܦܘܪ̈ܣܐ. ܘܡܢ ܡܢ ܒܫ̈ܡܗܐ ܢܦܫܐܝܬ ܘܡܫܡܠܝܢ ܡܫܡܠܝܐ. ܘܡܛܠ ܦܘܪ̈ܣܐ ܕܫܡ̈ܗܐ ܘܡܢ ܡܥܒܕܢܘ̈ܬܐ

Le passage important que je viens de citer achève, ce me semble, de faire disparaître toutes les obscurités qui auraient pu exister encore sur les travaux critiques de Jacques d'Édesse et sur l'étendue des modifications qu'il apporta au système vocalique des Syriens occidentaux. Ce grammairien illustre s'attacha à réformer certaines habitudes vicieuses dans l'orthographe, restaura les études littéraires, admit un certain nombre de mots nouveaux dans la langue en les empruntant surtout au grec; il forma de bons copistes, fixa un peu plus exactement la lecture en multipliant davantage le point diacritique, rédigea des recueils de mots, [illegible], où toutes les difficultés étaient résolues, inventa les signes du *roucokh* et du *kouschoi*, et chercha à distinguer le ܦ, qui avait la valeur du ϖ des Grecs, de ceux qui avaient une prononciation différente.

On me permettra de faire encore une obser-

[illegible] *Livre des Splendeurs*, IVe partie, chap. v, art. 3, cod. Vat. 416.

vation sur ce dernier point avant de finir cet article.

J'ai remarqué depuis longtemps, en parcourant les manuscrits où le *roucokh* et le *kouschoï* se trouvent exactement indiqués, le fait singulier que voici : La lettre ܦ se présente non-seulement avec son point en haut ou en bas, comme les cinq autres du ܒܓܕܟܦܬ, mais elle a encore quelquefois un point dans son intérieur, de telle sorte qu'en examinant les manuscrits, j'ai vu passer sous mes yeux trois formes différentes. Personne n'a signalé ce fait singulier, pas même Bernstein, si exact cependant, quoique l'occasion lui en fût naturellement offerte dans l'édition qu'il a donnée de l'Évangile de saint Jean, suivant la version héracléenne. C'est, en effet, dans le manuscrit dont il s'est servi que j'ai remarqué pour la première fois ce fait étrange. J'ai cherché dans les anciens auteurs l'explication d'une singularité que je ne trouvais point signalée dans les grammairiens de nos temps. Je crois faire plaisir à ceux qui étudient le syriaque en groupant ici quelques textes inédits et relatifs à la lettre ܦ. « Le signe du *roucokh*, dit Bar-Hebreus, est un point placé au-dessous de la lettre aspirée; pour le *kouschoï*, on place le point au-dessus de la lettre qu'il faut prononcer un peu *dure*. Je dois dire cependant que le ܦ fait exception; on met le point dans son intérieur quand il répond au *p* dur des Syriens, comme dans *pesso*, et au-dessus quand il répond au ϖ des Grecs, comme dans *petzeto*. Les Orientaux placent tout bonnement

un point devant le *p* dur des Syriens et deux devant celui des Grecs. Les points du *roucokh* et du *kouschoï* sont rouges chez nous et adhérents à la lettre, tandis que chez les Orientaux ils sont noirs et isolés [1]. »

Élie de Nisibe commence par séparer le ܦ des autres cinq lettres du ܒܓܕܟܦܬ, en observant qu'il suit des lois à part. Il distingue trois prononciations, l'une *très-dure*, l'autre *dure*, et la troisième *douce* et *ramollie*. Ce n'est pas encore tout; les deux dialectes syriens ne suivaient pas les mêmes règles, par rapport à cette lettre, quand il fallait la marquer du *roucokh* et du *kouschoï*. Je signale cette divergence parce que je m'aperçois que certains grammairiens ont exposé ce point d'une manière fort obscure en mêlant et confondant des choses tout à fait distinctes. Cela confirme au reste l'observation que j'ai faite au commencement de cet article, qu'il est important de distinguer les deux traditions syriennes et d'exposer à part leurs procédés après les avoir étudiés dans leurs véritables sources. Il est impossible, sans cela, de ne pas manquer de justesse dans le langage et de ne point porter par suite la confu-

[1] ܒܣܘܪ̈ܝܝܐ ܡܢ ܚܕ ܗܘ ܢܘܩܙܐ ܩܕܡ ܦܐ ܕܐܬܘܬܐ ܡܩܫܝܬܐ. ܠܝܘ̈ܢܝܐ ܬܪܝܢ ܩܕܡܘܗܝ ܕܡܩܫܝܢܐ. ܗܠܝܢ ܕܝܢ ܕܥܠ ܕܡܪܟܟܢܐ ܣܘܡܩܢܐ ܐܝܟ ܦܘܡܐ ܡܕܒܩܢܐ. ܠܘ ܒܡܪܚܩܘܬܗ ܣܡܝܡܝܢ ܢܘܩܙ̈ܐ. ܘܡܬܡܥܢܝܢ ܐܘܟ̈ܡܐ ܐܝܟ ܦܘܡܐ ܡܩܫܝܢܐ. ܕܡܪܚܩܐ ܠܘ ܕܠܡܩܫܝܢܐ ܬܪܝܢ ܢܘܩܙ̈ܐ ܡܩܕܡܝܢ ܘܠܡܪܟܟܢܐ ܢܘܩܙܐ ܐܝܟ ܗܘ ܕܦܐ ܡܩܕܡ...ܘܢܘܩܙ̈ܐ ܡܪ̈ܟܟܢܐ ܘܡܩܫܝܢܐ ܠܘܬܢ ܡܢ ܣܘܡ̈ܩܐ ܕܩܢܝ ܠܘܬܗܘܢ ܐܝܟ ܐܘܟ̈ܡܐ ܦܪ̈ܝܫܐ. *Livre des Splendeurs*, IV[e] p. chap. V, sect. 1.

sion dans les esprits après l'avoir jetée dans les faits[1]. Bar-Hebreus me semble avoir atteint la perfection du genre sous le rapport de la clarté dans ce qui concerne l'exposé des deux traditions. « Chez nous, dit-il, le ܦ est soumis aux mêmes règles que ses sœurs, pour ce qui concerne le *roucokh;* mais il n'en est pas de même chez les Orientaux. Au commencement des mots, il est toujours dur, excepté dans cet exemple tiré de l'Exode : ܠܐ ܐܬܒܣܘܢ ܒܡܫܡܫܬܐ[2]. »

Dans ses notes à la grammaire qu'il a composée en vers, il expose presque dans les mêmes termes qu'Élie de Nisibe les règles relatives au ܦ. Je crois devoir citer et mettre en regard les passages parallèles des deux grammairiens :

[1] Au moment où nous écrivions ces lignes, ce mémoire était destiné à paraître seul dans le *Journal asiatique*. Les quelques observations préliminaires sur la grammaire syriaque en général, auxquelles il est fait allusion ici, ont été renvoyées à un mémoire postérieur parce qu'elles y seront plus naturellement à leur place.

[2] ܗܘܐ ܕܝܢ ܥܠ ܫܒܥ ܐܚܘܬܗ ܗܢܐ ܒܡܕܢܚܝܐ ܐܘܟܝܬ ܦܫܝܛܐܝܬ܆ ܒܪܫ ܡܠܐ ܚܘܐ ܩܫܝܐ ܐܠܐ ܒܗܕܐ ܡܠܬܐ ܕܒܡܦܩܢܐ ܡܫܬܟܚܐ܂ ܗܝ ܕܝܢ ܠܐ ܐܬܒܣܘܢ ܒܡܫܡܫܬܐ ܕܡܫܡܫܢܐ܂ *Livre des Splendeurs*, IV[e] p. chap. II, art. I, cod. Vat. 416, p. 65.

Élie de Nisibe[1].

ܘܥܠ ܡܢ ܢܘܩܙ̈ܐ. ܡܫܘܕܥܢܐ
ܕܦܘܫܩܗ ܘܕܩܘܪܝܗ ܠܡܫܘܕܥܢܐ
ܕܣܡ ܗܘ ܠܡܢ ܐܣܛܘܟܣ̈ܐ ܐܝܟ
ܕܡܫܘܕܥܝܢ ܠܩܪܝܢܐ... ܥܠ ܕܝܢ
ܟܬܒܐ ܐܝܬ ܕܡܬܩܪܝܐ.
ܡܬܟܬܒܐ ܐܝܟ ܥܠ ܕܢܝܫܐ.
ܘܡܬܚܠܦ ܡܫܡܫܬܐ ܐܘ ܦܫܝܛܬܐ
ܐܝܟ ܥܠ ܕܦܣܩܐ ܐܘ ܕܦܠܓܘܬܐ
ܐܘ ܕܦܘܚܡܐ. ܘܡܦܩ ܡܫܡܫܬܐ
ܐܝܟ ܥܠ ܕܩܘܪܒܐ ܘܪܘܚܩܐ....
ܘܡܬܟܬܒܬܐ ، ܠܐ ܡܢ ܟܬܒܐ
ܓܒܝܢ ܒܪܝܫ ܒܡܦܩܢܘܬ. ܐܘ
ܠܐ ܒܦܘܟܟܐ ܥܠ ܕܡܢ ܟܬܒܐ
ܣܒܐ ܡܢ ܡܥܒܪܢܐ ܡܢ ܩܕܡ
ܒܦܘܢܩܐ ܕܐܬܘܬܐ ܦܬܓܡܐ
ܥܠ ، ܠܐ ܡܬܟܬܒܐ ܒܗ ܐܝܟ
ܕܒܗܘܢ ܐܣܛܘܟܣ̈ܐ ، ܐܠܐ

Bar-Hebreus[2].

ܕܝܢ ܕܟܬܒܐ ܡܢ ܢܣܒܐ ، ܥܠ ܠܐ
ܡܬܟܬܒܐ ܒܗܘܢ ܐܣܛܘܟܣ̈ܐ
ܒܦܘܢܩܐ. ܒܗܘ ܕܥܠ ܡܫܠܡܐ
ܗܘ ܕܡܬܟܬܒ ܚܕܐ ܢܘܩܙܐ ܗܘ
ܟܬܒܘܢܗ ܡܢ ܩܕܡ ، ܘܗܘܝܢ
ܐܣܛܘܟܣ̈ܐ ܕܬܪܝܢ ܚܕܘܬ ܐܝܟ.
ܐܦ ܟܠܗܝܢ ܒܟܬܒܝܢ ܐܬܘܬܐ
ܡܬܩܪܝܢܝܬܐ. ܠܐ ܡܢ ܩܕܡ
ܒܐܬܘܬܗ. ܐܠܐ ܒܬܪ ܟܬܒܗ
ܕܫܠܡܐ ܗܘ ܕܐܬܟܬܒ
ܒܦܬܓܡܐ ܕܡܬܩܪܝܐ ܒܐܬܘܬܐ
ܕܐܬܟܬܒ. ܠܐ ܐܬܚܫܒܘܢ
ܒܡܫܡܫܢܘܬܐ. ܡܢ ܩܕܡ
ܒܐܬܘܬܗ ܥܠ ܒܪܬ ܒܬܪ
ܕܟܬܒܗ ܟܬܒܐ ، ܒܐܣܛܘܟܣ̈ܐ
ܕܝܢ ܠܐ. ܗܟܢܐ ܘܟܠ ܥܠ ܡܢ ܐܢ
ܡܫܠܡܐ ܐܦ ܡܢ ܟܬܒܐ ܡܫܡܫܢܐ

[1] Cod. Vat. 450, p. 8, 9.

[2] Cod. Cas. f. IV, 7, f. 28, 29.

Élie de Nisibe.

ܒܙܘܥܐ ܕܥܠܬܐ ܐܝܟ ܗܘ
ܕܒܥܝܢܐ ܡܢ ܕܡܩܝܡܢܐ. ܘܠܐ
ܐܚܝܕܘܗܝ ܠܡܦܩܬܐ[1]. ܘܡܛܠ
ܕܡܛܠ ܟܝܢܐ ܠܗܘ ܠܦܘܠܚܢ
ܓܫܡܢܝܐ ܕܡܛܠܬܐ ܘܡܬܠܟ
ܠܗܘܢ ܐܠܗܐ ܕܐܝܬܝܗܘܢ
ܡܛܘܪܐ ܦܬܙܘܩܢܐ ܢܡܘܣܐ؛ ܠܐ
ܡܛܠ ܦܬܟܐ ܟܝܢܐ ܡܢ ܐܝܢܐ. ܐܠܐ
ܡܫܡܫܢܐܝܬ ܡܛܠ ܡܬܪܢܝܬ
ܒܟܠܗܘܢ ܦܘܩܕܐ ܕܡܛܠܬܐ ✝
ܘܐܝܟ ܒܦܬܓܡܗ ܕܟܝܢܗ ܗܠ
ܡܪܬܡܬܐ؛ ܐܠܐ ܡܫܝܡܬܐ ܘܟܝܢܗ
ܗܠ ܡܛܠ ܐܝܟܢܝܬܐ ܐܠܐ ܡܫܡܫܢܬܐ
ܐܘ ܦܫܝܛܐܝܬ ܐܘ ܦܣܝܩܐܝܬ...
ܘܫܒܩܐ ܕܦܠ ܕܦܫܛ ܡܫܡܫܢܬܐ
ܐܝܬܘܗܝ ܠܐܦ ܢܘܩܙܐ ܕܡܛܠܬܐ
ܦܫܝܛܐ ܟܠܗ ܡܠܘܗ.

Bar-Hebreus.

ܐܝܬܝܗ ܒܐܬܘܬܐ. ܒܐܬܐ ܕܝܢ
ܕܒܟܠ ܗܠܝܢ ܐܠܐ ܐܦ ܐܝܟܐ
ܕܡܫܡܫܢܐ ܒܦܘܩܕܐ. ܦܩܘܕܐ
ܡܛܠ ܦܬܓܡܗ ܡܛܠ ܦܬܓܡܐ ܒܢܝ
ܡܫܠܡܐ ܐܝܟ ܐܣܬܪܛܐ ܐܒܘܗܝ.
ܒܗ ܐܡܪ ܐܢܐ ܦܫܝܛܬܐ ܘܕܟܝ
ܘܦܣ ܠܗ. ܘܦܠ ܕܒܫܪܟܗ
ܡܛܘܪܐ ܐܘ ܟܠܣܢܝܬܗ
ܐܝܬܝܗ. ܡܛܠܗ ܒܟܠܗܝܢ
ܡܪܬܡܬܐ ܗܘ... ܠ ܡܫܝܡܬܐ ܗܘ ܠ
ܡܛܠ ܐܝܟܢܝܬܐ... ܘܡܫܡܫܢܘܬܐ
ܟܠܗܘܢ ܡܬܪܓܠܝܢ ܒܦܫܝܛܘܬܗ
ܒܬܪܝܢ ܗܟܢ ܐܠܗܝ ܦܫܝܛܬܐ
ܐܡܪ ܐܢܐ ܘܦܠ ܕܡܫܡܫܢ
ܘܡܬܪܓܡܝܢ ⁘

[1] Dans le codex 450, le mot ܡܦܩܬܐ est muni d'un gros point rouge en bas.

Voici la traduction de ces textes :

Élie de Nisibe.

Les lois de l'*aspiration* et de la *non-aspiration* du ܦ sont différentes de celles des cinq autres lettres ܒܓܕܟܬ, ainsi que nous le montrerons plus bas..... On lit le ܦ de trois manières : *ramolli* (*aspiré*), comme le ܦ de ܢܦܫܐ ; un *peu* et tout *simplement dur* (*non aspiré*), comme le ܦ de ܟܐܦܐ, de ܦܘܬܐ, de ܦܫܛܐ; et *très-dur*, comme le ܦ de ܦܓܪܐ et de ܦܬܐ .....Le ܦ n'est jamais aspiré au commencement et à la fin des mots ✝. Quand une des préformantes ܒܕܘܠ (on les appelle, en syriaque, ܡܫܡܫܢܐ) précède un mot dont la première lettre est un ܦ, celui-ci ne devient pas aspiré comme les autres lettres du ܒܓܕܟܦܬ, excepté dans un tout petit nombre d'endroits, comme dans la section douzième de l'Exode : *Tu ne le bâtiras point* (l'autel) ܦܣܝܠܬܐ (*de pierre taillée*, Exode, xx, 25). Quand le ܦ se trouve être la dernière radicale du verbe et qu'il est suivi des lettres qui forment les pronoms personnels suffixes, il ne devient aspiré en aucune manière. On le lit sans aspiration, dans toutes les compositions verbales ✝. Il faut

Bar-Hebreus.

Il est à savoir que chez les Orientaux les règles du ܦ ne s'accordent pas avec celles des cinq autres lettres. Il n'y a, en effet, de ܦ aspiré que celui qui est quiescent et situé au milieu des mots. Quant aux autres ܦ, situés au commencement des mots, ils ne deviennent jamais aspirés, lors même qu'ils seraient précédés de lettres qui provoquent l'aspiration, excepté dans un seul mot, au livre de l'Exode dans la loi : *Tu ne le bâtiras point* ܒܦܣܝܠܬܐ *de pierre taillée.* Ici le ܦ devient aspiré à cause du *beth* qui est survenu par-devant lui; mais il n'en est pas ainsi des autres. Tout ܦ mû par une voyelle se lit chez les Orientaux sans aspiration; il n'en est pas de même chez nous, où le ܦ, situé au commencement des mots, devient aspiré comme les cinq autres lettres ses compagnes, quand elles sont précédées d'une des préformantes ܒܕܘܠ. Je parle du *beth*, du *gomal*, du *dolad*, du *coph* et du *thaou*. Le ܦ situé au milieu et à la fin des mots est toujours aspiré, qu'il soit quiescent ou mû par une voyelle...... Ce n'est que par la

Élie de Nisibe.

savoir qu'il n'y a de ܦ aspiré que le quiescent et que tout ܦ mû par une voyelle se prononce *durement* ou *très-durement*.... Le signe du ܦ qui se prononce tout à fait durement consiste en deux points qu'on place par-dessus.

Bar-Hebreus.

tradition que nous pouvons distinguer le *gomal* et le *pé* aspirés de ceux qui ne le sont pas.

J'aime à espérer que le rapprochement et la publication de ces divers textes pourront jeter un peu de jour sur quelques points de controverse et dissiper finalement un certain nombre d'erreurs qui ont cours depuis longtemps parmi les grammairiens. J'aurais encore de nombreuses observations à ajouter aux précédentes, mais je les réserve pour d'autres mémoires.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 9 AVRIL 1869.

La séance est ouverte à huit heures par M. Mohl, président.

Le procès-verbal de la séance précédente est lu; la rédaction en est adoptée.

Sont présentés et élus membres de la Société :

MM. Sélim Géohomy à Marseille, présenté par MM. Garcin de Tassy et l'abbé Bertrand ;

J. B. Nicolas, consul de France à Rescht, présenté par MM. Mohl et Dulaurier;

Mlle Serpouhi Vahan, à Constantinople, présentée par MM. Mohl et Prud'homme;

M. Auger, ancien professeur de rhétorique, présenté par MM. Mohl et Renan.

M. Mohl rend compte au Conseil des difficultés que la publication d'Albirouny a rencontrées jusqu'à présent, des recherches faites dans l'Inde pour trouver de nouvelles copies de ce précieux document, et en dernier lieu des pourparlers avec le Comité des traductions à Londres, qui se propose de publier de son côté une traduction anglaise de l'ouvrage. M. Mohl rappelle que M. de Slane prépare dès à présent, pour la Société asiatique de Paris, le texte arabe,

accompagné d'une traduction française. Les matériaux laissés par M. Woepcke seront utilement employés par M. de Slane.

M. de Khanikof signale à l'attention de la Société un important travail de M. Chwolson, intitulé : *Notice sur les Khazars, Bolghars, Madjars, Slaves et Russes*, d'après un géographe arabe du commencement du xe siècle, Abou-Ali-Ahmed Ben Omar Ibn Dasteh. M. Chwolson a dû à l'obligeance de M. Rieu l'indication de ce géographe, dont l'existence semble avoir été inconnue même à Hadji-Khalfa. D'après quelques synchronismes, l'ouvrage d'Ibn Dasteh remonterait à l'année 915 de notre ère.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par la Commission. *Journal des Savants*, mars 1869, in-4°.

Par la Société. *Bulletin de la Société de géographie*. Janvier 1869, in-8°.

Par la Société. *Proceedings of the American philosophical Society*, vol. X, n° 80. Philadelphia, 1868, in-8°.

Par l'auteur. *A comparative Dictionary of the language of India and High Asia* with a dissertation based on the Hodgson lists, official records and manuscripts, by W. W. HUNTER. London, Trübner, 1868, in-4°.

Par l'auteur. *Le Boustan*, poëme persan de Sé'édi, traduit de l'original par J. B. NICOLAS, 1re partie. Paris, 1869, in-8°.

Par l'auteur. *Armenian Coins*, by Edward THOMAS, n°s 3 et 4, deux brochures in-8°. London, 1868.

Par l'École spéciale des langues orientales vivantes. Les publications de l'École.

Relation de l'ambassade de Mohammed Seid Wahid Efendi (texte turc). Paris, 1843, in-8°.

Extraits de l'Histoire des Mongols de Raschid eddin, publiés par M. QUATREMÈRE (texte persan). Paris, 1844.

Vie de Djenghiz-Khan, par MIRKHOND (texte persan). Paris, 1841, in-8°.

Histoire des sultans du Kharezm, par MIRKHOND (texte persan). Paris, 1842, in-8°.

Extraits d'Ali-Schir (texte turk oriental). Paris, 1841, in-8°.

Lettres et pièces diplomatiques écrites en malai, 1er fasc. Paris, 1845, in-8°.

Relation de l'ambassade de Mohammed Efendi (texte turk). Paris, 1841, in-8°.

Extraits du Roman d'Antar (texte arabe). Paris, 1841, in-8°.

Prolégomènes des tables astronomiques d'Oloug Beg, publiés avec notes et variantes, et précédés d'une introduction par M. L. P. SÉDILLOT. Paris, 1847, in-8°.

Par la même École. *Tarikh Djebdet Efendi*. Constantinople, 4 vol. in-8°.

— *Chroniques de l'Empire ottoman*, par NAÏMA, 6 vol. petit in-8°. Constantinople.

PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 14 MAI 1869.

La séance est ouverte à 8 heures sous la présidence de M. Mohl.

Le procès-verbal de la dernière séance est lu; la rédaction en est adoptée.

Sont présentés et nommés membres de la Société :

MM. l'abbé CHOÏNSKI, prieur d'Ovinsk, près de Posen, présenté par MM. Mohl et Renan;

SIEGFRIED GOLDSCHMIDT, Ph. Dr, présenté par MM. Régnier et Mohl.

M. Oppert donne une description détaillée d'un monu-

ment babylonien d'une importance considérable pour l'archéologie et la philologie babyloniennes. C'est un baril de l'époque du roi Sardanapale V, trouvé à Babylone. L'inscription, en style archaïque, renferme, après l'invocation ordinaire, l'exposé des motifs qui ont déterminé la construction de ce monument. Le roi rappelle qu'il a restauré la fameuse pyramide de Babylone; il fait des vœux pour la félicité de son règne et aussi pour son frère Samoulsamoukin, investi par lui de la suzeraineté de Babylone. Ce monument, qui est actuellement en la possession de M. Clercq, a été libéralement mis à la disposition de M. Oppert. Ce savant termine sa description par quelques observations sur la chronologie assyrienne et sur les travaux dont elle a été l'objet; enfin sur ses propres recherches relatives au déchiffrement des inscriptions cunéiformes touraniennes.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par la Commission. *Journal des Savants*, avril 1869, in-4°.

Par l'Académie. *Bulletin de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg*, tome XIII, nos 1, 2 et 3, in-4°.

— *Mémoires de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg*, VIIe série, t. XII, nos 1, 2 et 3, 1861-1868, in-4°.

Par la Société. *Bulletin de la Société de géographie*. Paris, février 1869, in-8°.

Par la Société. *Le Globe*, organe de la Société de Géographie de Genève, t. VII, 5e et 6e livr. Genève, juillet-octobre 1868, in-8°.

Par les rédacteurs. *Polybiblion*, revue bibliographique universelle, deuxième année, t. III, 4e livraison, avril 1869, in-8°.

Par l'auteur. *Les Quatrains de Khèyam*, traduits du persan par J. B. Nicolas. Paris, 1867, in-8°.

— *Dialogues persans-français, accompagnés de notes*, etc. par J. B. Nicolas. Paris, 1863, in-8°.

Par l'auteur. *Kitāb alrihlati 'lmoonçoūmati bilwaçithati ila ma'rifati malithah*, par le sheikh Ahmed Faris Efendi Shediaq. Tunis, 1283 de l'hégire (1866), in-8°.

— *Kitāb çirr allajālī fi'lgolb walibdal*, par le sheikh Ahmed Faris Shediaq. Constantinople, 1284 de l'hégire (1867), in-folio.

Par l'auteur. *Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie*, publiée en français sous les auspices de Son Excellence Nubar Pacha, par Victor Langlois, t. II, première période, historiens arméniens du v° siècle. Paris, 1869, grand in-8°.

Par l'auteur. *Dictionnaire persan-français*, avec une table alphabétique pour servir de dictionnaire français-persan, etc. par A. Bergé. Paris-Leipzig-London, 1868, in-12.

Par les rédacteurs. Deux numéros du Journal de Beyrouth.

Ouvrages en russe de M. Platon Jossélian.

Description des antiquités de la ville de Tiflis, 1866, in-8°.

Biographie des saints révérés par la sainte Église géorgienne. Tiflis, 1850, in-12.

Coup d'œil historique sur la Géorgie, pendant la domination des rois musulmans. Tiflis, 1849, in-12.

Description de l'ermitage de Shiomgrim en Géorgie. Tiflis, 1845, brochure in-12.

Description du monastère de Martkop en Géorgie. Tiflis, 1846, br. in-12.

Différents noms donnés à la nation géorgienne. Tiflis, 1846, br. in-12.

Villes ayant existé et existant en Géorgie. Tiflis, 1850, br. in-12.

Notes d'un voyage de Tiflis à Akhhala. Tiflis, 1850, br. in-12.

Discours prononcé dans la salle du séminaire de Tiflis,

le 10 octobre 1867, à l'occasion du cinquantième anniversaire de sa fondation. Tiflis, 1867, br. in-18.

Origine des princes Tsholakaew, et le saint martyr Bidzina Tsholakaew. Tiflis, 1866, in-8°.

Histoire abrégée de l'Église géorgienne, 2° édit. Tiflis, 1843, in-8°.

Description de la ville de Douchete dans le gouvernement de Tiflis, 1860, in-8°.

Ouvrages de M. Jossélian en langue géorgienne.

Alphabet de la langue géorgienne, 9° édit. Tiflis, 1855, br. in-18.

Grammaire de la langue géorgienne, 2° édit. Tiflis, 1863, in-8°.

Poëme en l'honneur de la reine Tamar, composé par SHAWTELI en 1192, publié en 1838 par Pl. JOSSÉLIAN, in-12.

Poëme en l'honneur de la reine Tamar, composé par TSHASHRUKLADZO en 1187. Tiflis, 1838, in-12.

Discours en l'honneur des hommes remarquables du royaume de Géorgie, composé par ANTOINE I, catholicos, patriarche de Géorgie, publié par Pl. JOSSÉLIAN, avec commentaires. Tiflis, 1853, in-8°.

Voyages aux lieux saints de la Palestine et de l'Orient, de TIMOTHÉE, archevêque de Géorgie, publié avec commentaires par Pl. JOSSÉLIAN. Tiflis, 1852, in-8°.

Voyage en Orient et en Europe, de JONAS, métropolitain de Rouissi, publié avec notes par Pl. JOSSÉLIAN. Tiflis, 1852, in-8°.

Mouraviade ou Exposé poétique du prince Georges Saacadze, composé par JOSEPH, métropolitain de Tiflis. 1851, br. in-12.

NOTES ÉPIGRAPHIQUES.

IX. SUR QUELQUES NOMS PROPRES EN HÉBREU ET EN PHÉNICIEN.

Les inscriptions phéniciennes de Carthage qui viennent d'être publiées dans ce recueil (*Journal asiatique*, 1868, II, p. 445-483[1]) tirent leur intérêt principal des noms propres, en partie inconnus jusqu'à ce jour, qu'elles renferment. Ce sont, pour le reste, des tables votives qui, comme celles de Davis[2], portent en tête les noms de la déesse Tanit et du dieu Ba'al Ḥammon et se terminent par la formule précative qui se rencontre d'ordinaire sur les nombreux monuments de cette nature. M. Rodet, qui a publié et interprété ces nouvelles inscriptions, a donc bien fait de s'occuper principalement des noms propres, et nous le suivrons tout à l'heure sur ce terrain afin d'étudier diverses questions relatives à ces compositions curieuses. Nous voudrions cependant nous arrêter d'abord à la formule précative sur laquelle M. Rodet aussi a donné son avis.

La prononciation de chaque mot dans la formule כשמע קלא ברכא a été discutée. Je persiste à penser qu'il ne peut y avoir de doute pour le mot קלא, qui est = קוֹלוֹ, en hébreu, d'après la prédilection incontestable que le phénicien montre toujours et presque exclusivement pour l'*aleph* comme lettre faible[3]. Le suffixe de ברכא présente déjà plus de difficultés. Peut-on employer le simple pronom ־וֹ après l'impératif? R. David Kamḥi dit[4] : « De פְּקוֹד on peut former פָּקְדֵהוּ

[1] Depuis que cet article a été composé, M. de Longpérier, qui, à l'insu de M. Rodet, avait déjà publié ces inscriptions dans le Catalogue de l'Exposition universelle de 1867, s'en est occupé de nouveau dans ce journal, 1869, I, 344-359.

[2] M. A. Levy, *Phönizische Studien*, III, p. 41-61.

[3] *Journal asiatique*, 1868, I, p. 94.

[4] *Michlol*, éd. Fürth, 1793, 38 *b*. L'opinion de Ḥayyoudj se trouve dans

ou פְּקְדוֹ, bien qu'on ne rencontre aucun exemple du *waw* seul. Telle est l'opinion de R. Iehouda Ḥayyoudj, qui prétend même que la racine de וקבנו (*Nombres*, XXIII, 17) est קבן, suivant le modèle de זכרו, שמרו. Mais R. Mosé Haccohen le critique et soutient que les formes שמְרֵהוּ et זכְרֵהוּ sont seules possibles. Cependant cette critique tombe, parce qu'il n'y a pas lieu de condamner pour l'impératif des suffixes qui se rencontrent bien pour l'infinitif. » Comme on le voit, les anciens grammairiens hébreux n'étaient nullement d'accord sur ce point, et cependant, la forme tout à fait correcte par elle-même, bien qu'inusitée en hébreu, peut parfaitement avoir existé en phénicien. Mais s'il fallait la rejeter définitivement aussi pour le phénicien, rien n'empêcherait de lire בּרכָא pour ברבֵהוּ, comme on voit ailleurs אחיא et פיא pour אחיהו et פיהו[1]. Il s'ensuit naturellement que תברכא devra être ponctué, pour le singulier, תְּבָרְכֶא = תברכֵהוּ, et, pour le pluriel, תְּבָרְכָא = תברכוּהוּ. — Contre la lecture כְּשָׁמְעַ, pour le premier mot de la formule, lecture suivie générale-

le *Sepher hakkefel* (Livre des racines géminées), publié dans le recueil de MM. Ewald et Dukes, *Beiträge zur Geschichte d. ältesten Auslegung*, etc. Stuttgart, 1844, III, p. 170. Celle de R. Mosé Haccohen ibn Giqatilia est exprimée dans les notes critiques dont ce grammairien a accompagné la traduction de l'arabe en hébreu qu'il avait faite de l'ouvrage de Ḥayyoudj. Cette version, plus complète que celle d'Ibn Ezra qui a été imprimée dans les *Beiträge*, est restée manuscrite à la Bibliothèque impériale (ms. hébr. n° 1215). Ibn Djannaḥ aussi, dans son *Moustalḥiq*, traité de critique dirigé contre R. Iehouda Ḥayyoudj, cherche à expliquer le mot *v'qobnô* dans un paragraphe très-remarquable que nous donnons à la fin de cette note épigraphique, d'après le manuscrit de la Bodléienne; nous y publions en même temps le passage inédit d'Ibn Giqatilia.

[1] *Journal asiatique*, l. c. p. 95, note. — Telle est encore aujourd'hui la prononciation des Samaritains lorsqu'ils récitent le *Pentateuque*. Voyez M. H. Petermann, *Versuch einer hebr. Formenlehre nach d. Aussprache d. heutigen Samaritaner, nebst einer darnach gebildeten Transcription der Genesis*, Leipzig, 1868. — M. Nœldeke, dans *Orient und Occident*, I, 762, et *Nachrichten v. d. Königl. Gesellschaft d. Wissenschaften*, 1868, p. 488. Cependant, M. Nœldeke nous paraît aller trop loin en supposant que telle était aussi la vraie manière de lire des Masorètes.

ment jusqu'à ce jour[1], M. Schlottmann a fait observer avec raison qu'en hébreu un tel infinitif ne pourrait être employé que suivi du nom ou pronom désignant la personne qui entend ou écoute. Il faudrait donc כְּשָׁמְעוֹ (en phénicien כשמעא)[2], lorsqu'il s'agit d'un seul dieu, et dans nos inscriptions où Tanit et Ba'al Ḥammon sont constamment invoqués, כְּשָׁמְעָם (cf. *Genèse*, XXXIV, 7). Cependant, il faudra, à notre avis, admettre en phénicien cette incorrection qu'on tolérait peut-être dans une phrase répandue et devenue vulgaire. Car ce que M. Schlottmann propose à la place de cet infinitif nous paraît tout à fait inacceptable. Le savant professeur veut voir dans כשמע un parfait qu'il lit כְּשָׁמַע = כאשר שמע, et tout aussi bien כשמעֻ, par rapport à plusieurs divinités; mais comment lirait-il lorsque, comme dans l'inscription Davis n° 58[3], le dernier mot de la formule se présente à la deuxième personne du futur, תברכא? Avec l'explication de M. Schlottmann, il serait indispensable de mettre pour le premier mot כשמעתם, «lorsque vous (Dieu), vous aurez entendu sa voix, vous le bénirez[4].»

Nous arrivons maintenant aux noms propres, et, en prenant pour point de départ les noms propres hébreux que nous trouvons dans la Bible, nous allons avant tout établir un fait qui n'a été remarqué ni par M. Ewald, ni par M. Olshausen, qui tous deux ont consacré à cette question des études consciencieuses et pleines d'intérêt, telles qu'on pouvait les attendre de deux grammairiens d'une aussi grande valeur[5]. Les noms propres, qui semblent avoir été dans les premiers

[1] M. A. Levy, *Phönizische Studien*, II, 57 et 59; III, 45; *Phöniz. Wörterbuch*, s. v. שמע.

[2] *Die Inschrift Eschmunazars*, Halle, 1868, p. 101 et suiv.

[3] *Phöniz. Stud.* III, p. 55; voyez aussi l'inscription n° 11, chez M. Rodet.

[4] Des formes parfaitement correctes sans le *kaf* en tête sont citées par M. Levy, *l. c.* p. 45.

[5] Ewald, *Ausführliches Lehrbuch d. hebr. Sprache*, (1863) p. 660-675. — J. Olshausen, *Lehrbuch d. hebr. Sprache* (1861), p. 609-625.

temps d'une grande simplicité, se terminent généralement par une voyelle longue et s'écartent ainsi de la forme à laquelle ils paraissent devoir leur origine. On prétend, par exemple, que les noms de Nathan, de Aḥaz, de Schaphat, de Nadab, etc. viennent de la 3e personne masculin singulier du parfait à la première forme; mais, dans le verbe, le second radical a dans ce cas partout *pataḥ*, tandis que le nom propre se présente avec le *qametz* : נָתָן, אָחָז, שָׁפָט, נָדָב, etc. Ces mots ont donc la ponctuation des noms, tels que חָכָם, שָׁפָל, רָשָׁע, etc. et cependant il n'existe pas en hébreu un nom commun de la même racine ayant la forme de ces noms propres. Ainsi, pour prendre la racine שפט, on remarque que שָׁפַט veut dire « il a jugé », que שֹׁפֵט signifie « juge », et que שָׁפָט est employé exclusivement comme nom d'homme. L'hébreu n'est pas la seule langue sémitique qui nous offre ce phénomène. En arabe, la racine عمر est riche en dérivés de tout genre, mais la forme عُمَرُ est réservée pour le nom propre de 'Omar [1]. Un exemple frappant en hébreu se trouve dans le nom de femme מִלְכָּה, *milka*, féminin de מלך, servant comme nom propre seulement, tandis que מַלְכָּה, autre féminin de מלך, désigne toujours le nom commun de « reine ».

On croit encore que les noms de יִצְחָק, ידלף, יפתח, ישבק, etc. ne sont que la 3e personne du masculin singulier du futur [2]. Cependant, là encore la voyelle est changée, et à la place de יצחַק avec *pataḥ* (*Genèse*, xxi, 6), on forme יצחָק avec *kametz*, c'est-à-dire avec une voyelle prolongée [3].

[1] C'est ce qu'on appelle العدل. (Voy. Sacy, *Gr. arabe*, I, 405.)

[2] Un changement curieux de la première lettre se présente, en arabe, pour le nom yamanite de يعفر, dont le *yá* a été transformé en *djim* dans le Ḥidjaz, de manière à devenir جعفر. Ceci semble indiquer qu'on ne prenait pas ces noms propres pour la 3e personne du futur. Plusieurs autres exemples d'une semblable permutation sont donnés par Gesenius, *Thesaurus*, p. 252 et 557.

[3] Un exemple curieux du *pataḥ* changé en *qametz* est la ponctuation du

Nous reconnaissons encore cette même tendance de finir les noms propres par une longue dans le grand nombre de mots de cette espèce qui se terminent par *î*. Ce sont surtout les formes *ségolées* et monosyllabiques qui ont été ainsi prolongées et, pour ainsi dire, étirées pour devenir noms propres. Nous citons כרמי, מחלי, זבדי, גדי, מושי, etc. On comprend d'autant mieux l'emploi de la terminaison י, qu'elle servait déjà, pour les noms, à indiquer les relations d'origine, de patrie, de famille, de secte, etc.[1]

La conséquence que nous tirons du fait que nous venons de constater est celle-ci: Nous croyons pouvoir soutenir que dans les temps anciens surtout, pour donner un nom propre, on songeait bien plus au sens général de telle ou telle racine, qui était jetée ensuite dans le moule destiné à ces sortes de formations, qu'on ne pensait aux diverses modalités dont cette racine était susceptible dans l'usage de la vie, par suite des changements auxquels on pouvait la soumettre. C'est ainsi que se justifient jusqu'à un certain point les étymologies si peu scientifiques que nous rencontrons souvent dans la Bible, particulièrement dans la Genèse, et qui sont quelquefois plutôt des allitérations que des dérivations; car le nom devait, dans la pensée de celui qui le donnait, rappeler vaguement une idée, mais n'avait pas pour but de l'exprimer nettement et distinctement. A notre avis, un père, en appelant son fils *Nâdâb*, dérivé d'une racine qui renferme l'idée d'un mouvement généreux du cœur, d'un acte de libéralité, d'un don, pouvait considérer son nouveau-né comme un précieux cadeau qu'il venait de recevoir; il pouvait le consacrer à la divinité; il pouvait encore, à la vue de son bonheur, être animé de sentiments d'une bienveillante générosité; ce père pouvait même, et c'est là ce qui fait le fond de notre opinion, n'avoir dans l'esprit aucune de ces

nom de Dieu אֲדֹנָי, à côté de la forme אֲדֹנַי, lorsque le mot a un sens profane. On fait ainsi de *Adonâi* un nom propre par excellence.

[1] Voy. une autre manière encore d'expliquer ce *yod*, ci-dessus, p. 365.

idées d'une manière précise, et cependant se les rappeler toutes au moment où il prononçait sur l'enfant le mot *Nâdâb*. Il est bien entendu que nous ne voulons aucunement contester la valeur très-claire et très-exacte des noms comme *Immanou-el, El-yo-ênaï*, et de tant d'autres composés transparents, formés à une époque postérieure avec une parfaite conscience du sens qu'ils renfermaient; mais aussi ces noms ne sont pas altérés, et les éléments qui y sont entrés n'ont subi aucune transformation. Il peut y avoir quelquefois des contractions, des suppressions, produites par le concours des mots qui entrent dans une composition pour la première fois; mais ce sont alors les lois d'euphonie qui s'imposent instinctivement à l'organe et dont l'influence ne jette aucune obscurité sur le fond du mot. Il n'en est pas de même pour les noms anciens : toute explication comme celle de «quem Deus dedit» pour נָתָן, de «liberalis» pour נדב, de «judex» pour שפט, où la même forme est prise la première fois pour un verbe, la seconde fois pour un adjectif, et enfin la troisième fois pour un substantif, est nécessairement inexacte, incomplète et par conséquent arbitraire.

Le sens incertain et indéterminé de ces noms n'a pas pu se fixer davantage, lorsqu'à une époque postérieure ils ont été combinés avec les différents noms de Dieu. Sans doute, on a pris alors l'habitude de sanctifier, pour ainsi dire, les noms en leur attachant soit un fragment du nom de Jéhova, soit le nom de Schaddaï ou celui d'Él. Cependant, cette composition était si peu intime, et le nom qui lui servait de base devait si bien être considéré encore comme le vrai et seul nom propre de la personne qui le portait, que le nouvel élément qui s'y ajoutait se plaçait souvent indifféremment en tête ou à la fin de l'ancien nom : le même individu s'appelle à la fois Nethanél et Élnathan, Jonathan et Nethanyah, Joaḥaz et Aḥazyah. Une telle simultanéité de deux noms propres pour le même personnage ne nous paraît possible que si l'on suppose les noms de Nathan et de Aḥaz comme les vrais noms usités dans la vie ordinaire, pourvus ensuite d'une

addition solennelle; il est bien entendu que la combinaison nouvelle pouvait quelquefois l'emporter et rester aux dépens du nom primitif. Pour la ponctuation, ces composés ont dû se soumettre à la loi grammaticale générale, et, de même que חָכָם devient à l'état construit חֲכַם et דָּבָר, דְּבַר, de même נָתָן a dû se changer en נְתַן, שָׁפָט en שְׁפַט, pour former נְתַנְאֵל, שְׁפַטְיָה. La raison est des deux côtés la même; la réunion des deux mots, soit pour se constituer à l'état d'annexion, soit pour s'unifier, exerce la même influence sur le premier de ces deux mots. Mais les traductions, comme celles que fournissent les dictionnaires : « quem Deus dedit », « quem Deus vindicavit », ne nous semblent pas avoir plus de valeur pour ces composés qu'elles ne nous ont paru mériter l'attention pour le mot simple et primitif. Aussi le nom reste-t-il אֶלְנָתָן, אֶלְעָזָר, אֶלְחָנָן, יוֹזָבָד, יוֹנָדָב, avec deux *kametz*, lorsque le nom de Dieu est placé au commencement.

En phénicien, la formation des noms propres a probablement suivi la même voie qu'en hébreu; seulement les noms des divinités du pays remplaçaient ceux de Jéhova, de Schaddaï et d'Êl. Les deux noms de 𐤁𐤏𐤋𐤏𐤁𐤓 (בעלעבר) et de 𐤏𐤁𐤓𐤁𐤏𐤋 (עברבעל)[1] n'avaient donc pas besoin d'être expliqués autrement que par l'addition de Ba'al à l'ancien nom d'Êber, qui se trouve déjà parmi les descendants de Noé et les ancêtres d'Abraham. Ce nom, bien qu'il n'existe plus sur nos inscriptions, était cependant connu des Phéniciens, puisqu'un grand prêtre de Tyr, mentionné par Josèphe[2], s'appelle Ἄϐϐαρος, que nous croyons identique avec

[1] Voyez *Inscriptions* I, II et V, et *Journal asiatique*, 1868, II, p. 478 et 482. Les lecteurs du *Journal asiatique* ont pu apprendre par la note insérée ci-dessus, p. 345, par M. de Longpérier, qu'un examen plus attentif de ces inscriptions fait voir qu'à la place de עבר il faut lire עזר. Les deux composés sont donc les équivalents de עזריה et יועזר, ou bien de עזריאל et אלעזר.

[2] *Contra Apionem*, I, 18, d'après Ménandre.

le nom biblique. La ponctuation que le mot a en grec ferait supposer une forme עָבָר, qui serait tout à fait analogue aux formes אָחָז, נָדָב, etc. citées plus haut, et on pourrait dans ce cas croire que le changement de 'Abar en עֵבֶר, fait dans la Genèse, a eu pour origine la relation qu'on croyait exister d'un côté entre ce nom et le surnom de עִבְרִי « l'hébreu » que portait Abraham (*Genèse*, XIV, 13), et d'un autre côté entre ces deux termes et celui de עֵבֶר הנהר « au delà de l'Euphrate » (*Josué*, XXIV, 2).

Nous pensons que 𐤀𐤔𐤌𐤍𐤏𐤌𐤎𐤌 (אשמנעמֹסם) est encore la sanctification du nom connu de 'Amos par l'addition du nom de l'Esculape phénicien. Le sens de 'Amos est obscur, comme celui de tous ces noms anciens. La voyelle longue à la fin du mot est ici un *ô*. Quant au même nom, augmenté encore de la syllabe 𐤏𐤌 (עם), je serais presque porté à considérer cette syllabe comme un lapsus du lapicide, qui recommençait le nom de 'Amos et s'arrêtait en s'apercevant de son erreur [1].

Pour le nom si fréquent de 𐤁𐤃𐤏𐤔𐤕𐤓𐤕 (בדעשתרת), M. Rodet ne croit pouvoir expliquer l'aphérèse de l'*aïn* qu'en adoptant pour base du premier élément une forme עֲבֹד, dans le sens de « œuvre », comme עֲבֹדָה, en hébreu, et ܥܒܕ en syriaque. Il prétend que la première lettre ne peut disparaître que lorsqu'elle est pourvue d'un *scheva*, et que par conséquent ni עֶבֶד, ni עוֹבֵד, n'aurait pu être la base du premier mot. M. Rodet n'a pas pensé au nom בֵּדְיָה qui se trouve *Ezra*, X, 35, et qui vient évidemment de עוֹבֵד et de יה; le *tséré* est resté dans ce composé mutilé à la tête, tandis qu'il

[1] Si cependant le mot *'am* faisait en effet partie du nom, comme il se trouve en hébreu dans des noms comme יקמעם, יתרעם, il faudrait supposer un premier composé 'Amos'am « qui se charge du peuple », enrichi, augmenté et sanctifié ensuite par le nom d'Aschmoun, sans que cette addition changeât en quoi que ce soit le sens du nom.

a fait place au *pataḥ* dans le nom de 'Obadyah [1]. Les exemples des lettres gutturales retranchées en tête des mots ne sont pas rares dans les langues sémitiques. En hébreu, on rencontre חַד, pour אֶחָד ; en chaldéen, חֲרָן et חורן, pour אוחרן ; en phénicien, חַמָּן même, malgré le *dagesch* dans le *mim*, devient sur les monuments modernes מָן. Nous ne nions pas que de semblables ne suppressions puissent être le résultat d'affaiblissements successifs, et que la disparition de la lettre n'ait pu être précédée de celle de la voyelle plus solide dont cette lettre était pourvue et qui aurait fait place au *ḥateph* propre aux gutturales; mais rien n'oblige de créer un mot dont les traces ne se trouvent nulle part.

La transcription grecque du nom d'un général carthaginois Βοδόστωρ ne nous paraît pas prouver davantage en faveur de עֲבד, réduit à בד. Dans ce mot, le son *o* de la dernière syllabe, après être remonté d'abord à la seconde où l'*aïn* lui était favorable, a gagné ensuite la première où le *bèt*, comme labiale, s'est prêté d'autant plus facilement à ce changement que, dans le nord de l'Afrique, la transformation de *b* en *ou* se trouve sur l'inscription de Thougga [2], et que, dans le nom même qui nous occupe, on rencontre Οὐδόστωρ à côté de Βοδόστωρ. Ce dernier mot représente donc une suite de sons foncés, à côté de l'autre forme Ἀβδάσταρτος [3], qui a le

[1] L'altération du *tséré* est analogue à celle que subit au *niphal* תִּטָּבֵר, lorsqu'au pluriel, à la suite de l'addition de la syllabe כֶּם, on dit תִּטָּבְרכם. Le *tséré* reste, au contraire, lorsque la syllabe qui en est affectée se trouve au commencement du mot.

[2] Voyez *Journal asiatique*, 1843, I, p. 108. La transcription de Μολόχ, pour מֹלֶךְ, de Μοσόχ pour מֶשֶׁךְ, etc. s'est faite aussi sous l'influence envahissante du son *o*; d'un autre côté, les Septante écrivent Σόδομα pour סְדֹם, Γομόῤῥα pour עֲמֹרָה, etc.

[3] Josèphe, *Contra Apionem*, I, 18, a Ἀβδάστρατος, probablement faute ancienne de l'auteur grec qui pensait à un des nombreux composés grecs avec στρατός. On a supposé que le nom de la tour de Straton, Στράτωνος

même sens et qui renferme une série de sons clairs et limpides. Une trace de la différence entre ces deux prononciations, qui provient, d'après ce que nous venons de dire, de la voyelle qui affecte le *taw* de עשתרת, se retrouve dans les Écritures où l'on rencontre *'Aschtôrét* (עשתֹּרת, I *Rois*, XI, 5), à côté de la forme du pluriel *'Aschtârôt* (עשתָּרת, I *Sam.* XXXI, 10)[1]. Le Talmud de Jérusalem nous a conservé le nom d'une famille de prosélytes habitant Ḥims (Émesse), et qui s'appelaient « les hommes de Bar-'Aschtor » (אילין דבר עשתור)[2]; nous aurions là le masculin de *Aschtôret*, forme semblable au nom du dieu عثتر des inscriptions himyarites, qui pourrait bien être le véritable élément entré dans Bodostor.

S'il en était ainsi, il ne serait pas nécessaire de supposer pour Bodostor une forme antérieure de Βοδόσ7ορτ dont on aurait laissé tomber le *t* à la fin du mot. On ne peut pas en dire autant de Bomilcar et Hamilcar, noms carthaginois, où Melkart (מלך קרת = מלקרת) entre évidemment dans la composition, et où le *taw* final a été certainement supprimé dans la transcription. La syllabe *bo* dans Bomilcar, que M. Levy regarde comme une réduction de Baal (quelquefois Βῶλος en grec), par suite de la fusion du *lamed* avec la liquide *mim*[3], et que M. Rodet aimerait à considérer comme un reste

πύργος (Césarée), cachait une métathèse semblable, et que le vrai nom de la ville était la Tour d'Astarte.

[1] Ce pluriel suppose un singulier עַשְׁתָּר, ou עַשְׁתֶּרֶת. M. Ewald (*Ausführl. Lehrbuch*, p. 491) fait observer que toutes les langues, excepté l'hébreu, avaient conservé l'*a* devant le *r*. L'orthographe de Βοδόσ7ωρ semble cependant prouver que la prononciation avec *o* était plus répandue.

[2] j. *Demaï*, VI, 1; *Biccourim*, I, 4, où l'expression de ﭏין דבי בר עשתור pourrait faire supposer qu'il s'agit plutôt d'habitants d'un endroit de ce nom, composés en majeure partie de prosélytes. Voyez cependant *Iebamot*, XI, 2, où ﭏין דבר עשתין est une faute pour ﭏ' ד' עשתור. Dans le passage de *Biccourim*, il est question d'un Benjamin bar 'Aschtor. De même, *Baba-bathra*, 29 a, נכסי דבי בר ﭏישיב, et *ibid.* 30 a, נכסי דבי בר סיסין « les biens de Bé-bar-Sisin; » cette locution est certainement employée pour désigner une famille.

[3] *Phöniz. Wörterb.* s. v. במלקרת.

de עבר par l'aphérèse de l'*aïn* et la suppression de la dentale *daleth*[1], pourrait bien être le mot אב, אבי ou אבו (أبو, devenu dans le nord de l'Afrique بو). Sans parler de ce qu'il y aurait d'étrange dans la composition de בעל avec son synonyme מלך[2], la transcription grecque, d'après l'opinion de M. Levy, devrait être Βωμίλκας (pour Βωμίλκαρ), tandis qu'elle est en réalité Βουμίλκας. D'un autre côté, les analogies tirées par M. Rodet de la disparition de la dentale *d* dans certains patois ne se présentent que lorsque cette lettre se trouve entre deux voyelles[3], et ne prouvent par conséquent rien pour notre mot où le *daleth* aurait été retranché devant la consonne *mim*. La voyelle *ou* (*ô*) paraît avoir existé en hébreu comme marque de liaison entre deux noms, aussi bien que le *î*, et peut-être antérieurement à cette dernière voyelle. Pour les noms propres, on peut rappeler מְתוּשלח (*Genèse*, v, 21), devenu plus tard, peut-être par aphérèse et métathèse, שותלח; מחויאל, qui varie dans le même verset avec une forme plus nouvelle מחייאל (*Genèse*, IV, 18); חמוטל (II *Rois*, XXIII, 31; XXIV, 18), pour lequel les Massorètes donnent aussi la leçon חמיטל; פנואל, qui se présente quelquefois avec l'orthographe פניאל. Pour les noms communs, nous citons חיתו ארץ, בנו בעור, etc. pour חית א׳, בן ב׳.

Dans Hamilcar, nous sommes bien disposé à reconnaître dans la première syllabe le mot חם *socer*, et plus généralement «parent, allié, ami[4].» La fusion du *mim* qui termine ce mot avec le *mim* qui commence le nom du dieu est naturelle; outre l'exemple d'hébreu que nous venons de citer, il existe encore le nom de חמואל qui offre une composition analogue. Si la première syllabe renfermait אח, אחי, et par aphérèse חי, la transcription serait Himilcar.

[1] *Journal asiatique*, 1868, II, p. 473.

[2] La fusion du *lamed* avec le *mim* aurait besoin d'être démontrée.

[3] Voyez Ewald, *op. cit.* p. 166. — Olshausen, *op. cit.* p. 205. L'araméen vulgaire seul connaît une contraction semblable dans קמֹת pour קדמֹת, et encore seulement dans le Targoum de Jérusalem et les Talmuds.

[4] Cf. حميم «ami», en arabe.

comme Himilco, dont nous possédons maintenant, grâce à M. Rodet, dans la 3ᵉ et la 6ᵉ inscription, l'orthographe phénicienne 𐤇𐤌𐤋𐤊𐤕 (חמלכת).

Nous ne voulons pas quitter ces deux noms sans ajouter deux observations générales relatives aux noms composés d'un mot désignant une parenté ou une alliance, et d'un second mot qui est le nom d'une divinité. En premier lieu, il y a cette différence remarquable entre les noms hébreux et les noms phéniciens de ce genre, que ceux-là n'admettent que les termes pour les parents mâles, tels que אב « père », אח « frère », חָם « beau-père »[1], tandis qu'en phénicien on rencontre également comme éléments de la composition les termes des parents du sexe féminin, אם « mère », אחת « sœur ». L'exclusion systématique de ces derniers termes en hébreu est certainement la cause pour laquelle les mots אב et חם sont entrés même dans les noms de femme, comme Abigaïl, Abital, Ḥamital.

Nous faisons observer en second lieu que les noms comme Èm'aschtoret (אמעשתרת), Abimelek (אבימלך), Aḥiosirschamar (אחיאסרשמר), Achotmilkat (אחתמלכת), etc. nous semblent être des *kouniat* ou surnoms donnés plus tard à ces personnes après qu'elles étaient devenues père, mère, frère ou sœur, ou bien même à des étrangers, lorsque, pour les honorer, ils étaient traités comme tels; ces surnoms remplaçaient les noms qu'ils avaient d'abord reçus à leur naissance. Pour leur signification, ces noms étaient alors, de même qu'une série de noms dont nous avons parlé plus haut, simplement la sanctification, par le nom d'une divinité, du mot qui indiquait le degré de parenté réel ou honorifique; car, comme nous venons de le dire, on pouvait aussi appeler père, mère, frère ou sœur par déférence ceux qui ne

[1] בִּתְיָה (I, *Chron.* IV, 18) est le nom d'une fille de Pharaon et ne saurait être composé de בַּת et de יָה. L'analyse du nom araméen בתואל est tout à fait obscure.

l'étaient point par la naissance[1]. L'usage de donner à la suite de certaines circonstances de nouveaux noms était répandu parmi tous les peuples sémitiques; pour les Hébreux, on n'a qu'à penser à Abram-Abraham, Jacob-Israel, Jeroubabel-Gédéon, et à tant d'autres; pour les Arabes, les exemples abondent et se rencontrent presque pour tous les noms de l'antiquité.

Les inscriptions que M. Rodet vient de publier renferment de nouveau le nom de בעליתן, pour lequel il propose la lecture בעלְיָתָן. En phénicien, selon M. Rodet, la racine נתן aurait eu un *yod* comme premier radical à la place du *noun* qu'elle a en hébreu[2]. La légitimité d'une telle supposition ne peut pas être mise en doute, et cependant, je ne puis pas me ranger à l'avis de M. Rodet. Il me semble d'abord que la racine qui en phénicien répondait à נתן devait être la forme géminée de תנן. La Bible nous fournit une dizaine de passages où le mot אֶתְנַן est exclusivement employé pour désigner le don qu'on faisait aux prostituées entretenues dans les temples païens consacrés au culte phénicien; ce nom, formé comme אשפר, אקדח, אצבע, etc. doit être emprunté au peuple dont il fait connaître les rites abominables, et dans ce cas la racine תנן en phénicien serait confirmée par un de ses dérivés[3]. Nous n'hésitons cependant pas à reconnaître que יתן pouvait parfaitement exister à côté de תנן. Mais ce qui nous avait déterminé à proposer איתן, et, avec aphérèse, יתן, dans le sens de «ancien, durable, fort», comme élément dans les composés tels que בעליתן, יתנמלך, etc.[4] c'était avant tout le merveilleux accord que nous trouvions

[1] Nous ne pouvons donc pas adopter l'explication du nom Ém'aschtore proposée par M. Schlottmann, *op. cit.* p. 101.

[2] *Journal asiatique*, 1868, II, p. 474 et suiv.

[3] On trouve aussi une fois dans le même sens אתנה (*Osée*, II, 14), et le verbe תנה, avec la signification «donner le prix de la prostitution» (*ibid.* VIII, 9 et 10).

[4] Voyez notre 3e note épigraphique dans le *Journal asiatique*, 1867, II, p. 498 et suiv.

entre le passage cité par Movers et qui explique Ἰτανός par ὁ ἀρχαῖος[1], et la tradition rabbinique qui interprète איתן par ישן et קשה, « ancien » ou « dur »; puis nous ne doutions pas que Ἰτανός ne fût un élément de noms tels que Balitan, Itobaal. La racine יתן, dont איתן est un dérivé[2], exactement comme אתנן vient de תנן, bien loin d'être un emprunt en hébreu, pouvait bien être égale à ישן, sous l'influence de cette permutation constante entre les sifflantes et les dentales dont toutes les langues offrent des exemples nombreux. Si, comme nous l'avons supposé ailleurs[3], le pluriel de איתן, le mot איתנים, qui servait à surnommer un des mois phéniciens, signifiait « les dieux anciens, forts », en d'autres termes, « les dieux du ciel ou du monde supérieur », en opposition avec le *Rephaïm*, « les dieux du *scheôl* ou du monde inférieur, » alors le mot أوثان en arabe, que le Coran connaît seulement sous cette forme et avec le sens de « idoles », aurait même un rapport intime avec la racine qui nous occupe. Certes, il ne sera pas possible de prouver directement que le *yod* initial se soit prononcé *î* en phénicien. Mais, pour l'hébreu, les transcriptions comme Ἰσαάκ, Ἰσμαήλ, etc. indiquent cette prononciation en Égypte; l'orthographe אִישַׁי, qu'on rencontre une fois (II *Chroniques*, II, 13) pour יִשַׁי, semble démontrer que cette prononciation n'était pas non plus étrangère à la Palestine. Peut-être même ces deux manières différentes de dire *yi* ou *î* pour יִ sont-elles la cause de la distinction systématique qui existe entre les deux grandes écoles de Ben-Ascher et de Ben-Nephtali pour la façon de traiter les préfixes placés en tête des mots commençant par un *yod* pourvu d'un *hireq*. Un mot tel que יִרְאָה, par exemple, lorsqu'il est précédé d'un לְ, reste לְיִרְאה selon les uns, et devient לִירְאה d'après les autres. En effet, on comprend faci-

[1] *Die Phœnizier*, I, 256.

[2] Nous inclinons maintenant à considérer le *noun* comme radical et l'*aleph* comme une lettre prosthétique.

[3] Voy. *Journal asiatique*, l. c. p. 497.

lement qu'on puisse prononcer *l'yirah*, mais que l'on contracte nécessairement *l'irah* en *lirah*. De même, ceux qui lisaient יִצְחָק *yitzḥaq*, ponctuaient ensuite בְּיִצְחק; mais l'école de Ben-Nephtali, qui semble avoir prononcé *itzḥaq*, adoptait la ponctuation בִּיצְחק *bîtzḥaq*[1].

[1] Comparez M. Geiger, *Jüdische Zeitschrift f. Wissenschaft u. Leben*, III, 101. — Ce que l'école de Ben-Nephtali soutient pour le *yod*, auquel elle fait à notre avis perdre toute sa force de consonne lorsqu'il est pourvu d'un *ḥireq*, n'est contesté par personne pour le *waw*. Cette lettre qui, suivant la voyelle qui l'affecte, peut former les syllabes *vé*, *vâ*, *vô*, etc. lorsqu'elle est pourvue d'un *schoureq* (וּ), ne se prononce pas *vou*, mais *ou*; ainsi : וְאֵת *v'et*, וָעֹז *vâôz*, mais וּמִן *ou-min*, et pas *vou-min*. On s'étonne moins de cette prononciation parce qu'on est habitué à considérer וּ comme la voyelle *schoureq* même dans des mots tels que שׁוּב, חוּץ, etc. Cependant il y a évidemment une erreur dans cette façon de concevoir le *schoureq*. Nous avons déjà dit ailleurs (*Journal asiatique*, 1866, II, p. 413, note 1) que le son *ou* est noté en hébreu par le point au milieu, de même que le son *o* est indiqué par le point au-dessus, et le *i* par le point au-dessous de la lettre. Cependant la place du milieu des lettres étant déjà occupée par un autre point, celui du *dagesch*, il fallait, afin de prévenir toute confusion pour le *schoureq*, ou adopter le système de trois points sous la lettre (בֻ), parmi lesquels le point du milieu, placé entre un point supérieur et un point inférieur, simule le milieu de la lettre, ou bien transporter le point de la lettre même à la lettre faible qui la suivait et lui servait de porte-voix. Ainsi חוּץ est à la vérité égal à חֻץ, et, à part la disposition purement matérielle, le point du milieu n'appartient pas plus au *waw* que dans בִּין le *ḥireq* n'appartient au *yod*. Il y a donc parfaite parité entre le *waw* pourvu du *schoureq* et le *yod* pourvu d'un *ḥireq*, et si l'on prononce d'un côté *ou* pour *vou*, on devrait aussi prononcer *î* pour *yi*. Nous nous permettons de renvoyer, pour un autre fait qui semble plaider en faveur du système suivi par Ben-Nephtali, à la note *Sur la conjugaison et les pronoms dans les langues sémitiques*, que nous avons publiée dans le *Journal asiatique*, 1850, I, p. 94-95.

Nous faisons observer à cette occasion un autre fait de la prononciation du phénicien qui s'explique par une notice que les anciens grammairiens hébreux nous ont transmise Le mot Βυρόχθ est évidemment = בְּרָכָה «benedicta», en phénicien בְּרָכַת (cf. שִׁכְרַת, *Isaïe*, LI, 21), et peut-être même d'après M. Rodet, *l. c.* p. 471, בְּרָכְתְ. Mais d'où vient le premier υ de la transcription grecque? Ibn Ezra, au commencement de son

Les noms composés avec יתן se sont du reste augmentés récemment d'un nouvel exemple. M. de Vogüé vient de présenter à l'Académie[1] deux inscriptions phéniciennes portant l'une le nom יתנצד, et l'autre celui de צדיתן ; et, fidèle à son observation « que les noms phéniciens se composent ordinairement du nom d'une divinité et d'un radical verbal[2] », il reconnaît dans *Tsid* une divinité, inconnue jusqu'à présent, qu'il identifie avec le Ἀγρεύς de Philon de Byblos; *Tsidôn* (צדן), le dieu éponyme de la ville de Sidon, répondrait au Ἀλιεύς, le second personnage mentionné par le traducteur grec de Sanchoniathon. En appliquant à ces noms nouveaux notre manière d'expliquer *yathan* par איתן « fort », יתנצד répond exactement au גבור ציד que la Genèse (x, 9) ajoute au nom de Nemrod. צדיתן est l'inversion des mêmes éléments, et le nom de la reine צדן ou צדה[3] présente la racine, sans l'addition de l'épithète *éthan*. On n'aurait dans ce cas aucune nouvelle divinité portant le nom *Tsid*. Le premier élément du nom צדמבעל[4], qui n'a pas encore été expliqué d'une manière satisfaisante, n'est peut-être que la forme צדן, dont le *noun* final est devenu *mim* sous l'influence du *bèt* qui commence le mot *ba'al*[5]. Un autre nom propre בעלשלך[6] pourrait

livre intitulé *Tzaḥôt*, rapporte, au nom du grammairien Ḥayyoudj, ce qui suit : «L'école de Tibériade (חכמי טבריה) prononce à la place du *schwa* mobile la même voyelle que celle qui affecte la consonne suivante si cette consonne est une lettre gutturale : ainsi דְעוּ (II *Rois*, x, 10) = *dou'ou*, comme si le *dalet* avait un *schoureq* ; דְעִי = *di'i*, avec *ḥireq* sous le *dalet*, et דְעָה = *de'eh* avec petit *pataḥ* (*segol*) sous la même lettre». Le *resch* paraît, comme en tant d'autres cas, avoir été traité comme les gutturales, et on comprend que le *scheva* sous le *bèt* בְּרְכַּת ait été prononcé avec la même voyelle que la consonne qui le suit.

[1] *Comptes rendus de l'année 1868*, p. 89-90.

[2] *Journ. asiat.* 1867, II, 90, 495.

[3] Voyez M. Renan, dans le *Journ. asiat.* 1865, II, p. 552.

[4] M. A. Levy, *Phöniz. Wörterbuch*, s. v.

[5] La disparition du *noun* dans חד מלכים (*Journ. asiat.* 1867, II, p. 501) provient également de ce que cette lettre s'est d'abord changée en *mim*.

[6] Levy, *Phöniz. Wörterbuch*, s. v.

bien aussi appartenir à cette catégorie de noms se rapportant à la pêche, bien naturels chez un peuple établi sur la côte et qui a appelé *Sidon* une de ses villes les plus importantes. On sait que la racine שלך signifie « se précipiter » et particulièrement « se jeter dans l'eau pour attraper les poissons. » Inusitée dans le *qal*, cette racine a formé le nom d'oiseau שלך « plongeon [1] » et le *hiphil* השליך « jeter, lancer ». Rien ne semble donc s'opposer à voir dans בעלשלך un synonyme de יתנצד [2]. Mais outre Ba'al ou Ba'alitan, ou Itan, noms qui nous semblent aussi identiques que Êl, El-Schaddaï et Schaddaï, nous possédons maintenant, dans la XIVe inscription, communiquée par M. de Longpérier [3], le composé curieux de צדתנת. « L'esclave du temple de *Tsèd-tanit* » (עבד בת צדתנת), qui est nommé sur cette pierre, nous semble prouver que Tsèd ou Tsid ne désignait pas une divinité, mais simplement la pêche, et qu'à côté d'Itan (Ba'al), Tanit aussi avait un temple, en tant qu'elle protégeait l'industrie des pêcheurs.

Nous devons encore dire un mot sur l'étymologie que M. Rodet propose pour la première partie du nom Sanchoniathon [4]. L'élément Sanchon serait égal à Saccon, transcrit en grec Σαγχών, et formerait סַכָּן, dérivé de סכך « couvrir,

[1] L'araméen le traduit par שליכוכא, composé de שלי « tirer de l'eau » et de נוכא « poisson. » Pour la synonymie entre ce nom et ליד ou לד, il est intéressant de voir le passage suivant du Talmud *Baba-Kamma*, 42 a : משל לליד שמעלה דגים מן הים וגו׳ « on peut comparer un pêcheur qui tire des poissons de l'eau, etc. »

[2] Nous connaissons déjà le *Dagón* (de דג « poisson ») des Philistins à Gaza. Sur une médaille en argent, portant d'un côté la figure d'une divinité mâle avec queue de poisson, et au revers, Ἰτα [νός] et deux monstres marins, voy. Mionnet, *Description des médailles grecques*, t. IV du supplément, p. 324 et ailleurs. Ce serait le Tséditan. On serait bien tenté de rapporter encore à c courant d'idées le זבח לד mentionné sur les Tarifs pour les sacrifices, trouvés à Marseille et à Carthage, si le silence complet des anciens sur un sacrifice de poissons n'excluait pas toute pensée d'une offrande semblable.

[3] Voy. ci-dessus, p. 351.

[4] *Journal asiatique*, 1868, II, 477.

protéger », avec le *noun* de formation, comme חסן, etc. Mais il n'y a pas de doute que ce mot phénicien, s'il existait, aurait été rendu en grec par Σακχών, de même que les Septante reproduisent סכות, de la même racine, par Σοκχώθ. Il est vrai que les lexiques citent quelques exemples dans lesquels une muette, au lieu d'être redoublée par un *dagesch* fort, est précédée d'un *noun*, comme אִנְבִּיה pour אִבִּיה, et qu'on pourrait ainsi supposer qu'en phénicien déjà on eût dit סנכן pour סכן. Mais cette insertion d'un *noun* explétif au milieu du mot est particulièrement agréable aux dialectes araméens; pour le phénicien, nous pensons qu'autant qu'il nous est permis d'en juger les propriétés, cet idiome devait plutôt être porté à absorber le *noun* dans les racines où il se trouvait déjà qu'à l'y faire entrer inutilement.

Voici le passage dans lequel le grammairien R. Mosé Gikatilia exprime son opinion sur le mot *v'qobnô* : אמר משה המתרגם הכהן יש בו שתי טעיות אף על פי שיש בחבורים אלו זולתם ראיתי ללמד על אלה לפי שהם כדי לטעות בהן התלמידים הנבונים.... והטעות השנית שאמר שקבנו מעיקר קבן ולא נמצא בכל המקרא קבן כי אם קבב ועוד שצווי הזכר לא יבוא על משקל וקבנו מן קבן לא תאמר שמרו מן שמר כי אם שמרהו ולא זכרו מן זכר כי אם זכרהו ועל כן לא תהיה הנון כי אם נוספת כמו שמוסיפין איתה בהא כי יאמרו שמרנו זכרנו כמו שיאמרו ישמרנו יזכרנו כן אמר וקבנו אך כשהרפו [הבית] להקל כמו שהרפו הוין בהעורה פנים ותאמר לו והקוף במי יתן בספר ויוחקו נקדוה בשבא והחליפו תנועת הוו שהיתה שורק חולם ומתוך שנרפת בית וקבנו נרפת גם הנון שאין דגש אחר שבא לעולם ולא יכין להוציאו בלשון ·

« Le traducteur Mosé Haccohen dit : Dans ce paragraphe (relatif à la racine קבב), il y a deux fautes, et bien qu'il s'en trouve d'autres encore dans ce traité, j'ai cru devoir remarquer celles-ci, parce qu'elles pourraient induire en erreur même des disciples intelligents[1]..... Voici la seconde faute. L'auteur prétend que *qobnô* vient de la racine *qaban*, tandis que dans toute l'Écriture on ne rencontre nulle part *qaban*, mais *qabab*. Puis le masculin de l'impératif de *qaban* ne serait pas *v'qobnô*. On ne dit pas de *sch'môr*, *schomrô*, mais *schomrêhou*, ni de *z'chôr*, *zochrô*, mais *zochrêhou*. Nous pensons donc que le *noun* est explétif, ainsi qu'on l'ajoute avec *hê*, lorsqu'on dit *schomrennou*, *zochrennou* (pour *schomrenhou*, *zochrenhou*), comme *yischm'rennou*, *yizk'rennou* (pour *yischm'renhou*, *yizk'renhou*). La forme était donc וְקָבְנוֹ; mais le *bêt* ayant perdu son *dagesch*, comme le *'aïn* de *hĕ'êza* (*Proverbes*, VII, 13), et le *qof* de *v'youḥâqou* (*Job*. XIX, 23), on lui a donné un *scheva*, et en même temps le *waw* a changé son *schoureq* en *ḥôlem*; une fois que le *bêt* de *waqâbbennou* avait perdu son *dagesch*, le *noun* devait perdre aussi le sien, puisqu'un *dagesch* ne peut jamais suivre un *schewa*, ni être prononcé après lui. »

La critique d'Ibn Djannaḥ est plus étendue : elle est, comme toujours, riche en renseignements que nous chercherons à mettre à profit pour l'histoire de la ponctuation. Voici le texte du *Moustalḥiq*, suivi de la traduction :

קבב قال فى هذا الباب واما וקבנו לי فاصل اخر اعنى קבן
قال מרון اما انا فلستُ اخرجه الا عن קבב وتلخيص ذلك ان
اقول انهم يقولون اذا امروا الواحد من الافعال ذوات المثلين
بعد اسقاط المثل الواحد وقبل صلته بالضمائر סב קב דם ومن
عادة العبرانيين ان يدخلوا النون كثيرا فى اواخر الافعال

[1] Nous avons supprimé ici la première des deux erreurs, qui se rapporte à un autre dérivé de la racine *qabab*.

والمصادر والصفات زيادة فلما ادخلوا هذه النون على קָב ثم وصلوه بضمير الغائب قالوا וקָבנו לי وكان الوجه فيه قبل دخول النون عليه קָבוֹ بקמץ גדול مثل סָלוה כמו ערמים נָזי נזרך او קָבוֹ بשרק مثل ועל ספר חָקה فلما ادخلوا النون الزائدة ثقل النطق به عليهم مع شدّة الباء فخفّفوها فكانها كانت عندهم عوضا من الشدة وامّا زيادتهم النون على الافعال الماضية فكزيادتهم اياها فى אשר לא ידעון אבותיך יסר יסרני فان اشتداد النون فى יסרני لاندغام نون زائدة فيها ومثله רנני אלהים חסדי יי כי לא תמנו والوجه فيه תמו بتشديد الميم فخففوه وزادوا النون واما زيادة النون على الافعال المستقبلة فمشهور معروف لا يحتاج فيه الى برهان اذ يقولون فى الجميع ישובון יבואון יקומון وفى الواحد זובח תודה יכבדנני תברכני נפשך اشتداد النون فى תברכני لاندغام النون الزائدة فيه واصله ان يكون תברככני على زنة יכבדנני وايضا כי משם אתקנך الوجه فيه אנתקך على زنة ואשמרך لانه من הנתקו מן העיר فادغموا النون التى هى فاء الفعل فى التاء التى هى عينه على الافعال المستقبلة فقالوا אתקנך وايضا יצרנהו כאישון עינו واما زيادتها على المصادر فمثل באבדן מולדתי מכת חרב והרג ואבדן ومما ادخل عليه النون من المصادر ايضا לתתן שם את ארון האלהים الوجه فيه قبل زيادة النون לָתֵת على زنة לשבת לרדת وعلى زنة לטעת לקחת وان اختلفت الحركات فلما زادوا التون ثقل النطق به كذلك فحركوا اللام بשבא وادغموا النون التى هى لام الفعل فى التاء الثانية وهى التاء الزائدة على المصادر وابدلوا من الصدول الذى تحت التاء التى

هى عين الفعل حرك فقالوا לתתן שֵׁם فان قال قائل انهم لم يستعملوا לתנה بل انما استعملوا לתת قلنا له ان לתת محذوف من לתנה لا محالة لكثرة استعمالهم له وبرهان ذلك اشتداد التآء الثانية منه عند صلته بالضمائر فى قولهم אשר לתתי לו ולתתך עליון לקול תתו وذلك لاندغام النون فيها وقد يجوز ايضا ان يكون النون فى לתתן لام الفعل ويكون ايضا مصدرا على مذهب תשבץ فتكون التاء الاولى فيه زائدة والثانية عين الفعل وفاء الفعل مندغم فيه واما زيادة النون فى الصفات فمثل زيادتها [فى] ידי נשים רחמניות وقد يزيدون هذه النون على الحروف قالوا בית אל ימצאנו ושם ידבר עמנו الوجه فيه עמו فزادوا النون وابدلوا الحلم بשרק ليخرج مخرج الكلام المعهود ولم أجتلبْ هذه النونات كلها اضطرارا وانما اجتلبتُها استظهارا وايضا فلاريب اتّساعهم فى زيادة النون فلا يستوحشون من زيادتها فى الامر اعنى וקבנו وقد يحتمل [فى] וקבנו وجه اخر وذلك ان اقول ان النون والواو فيه ضمير المفعول وكان الوجه فيه ان يكون וקֻבֵּנו بتشديد الباء وتحريكها بצרי وتشديد النون وتحريكها بשרק مثل יסבנו לא ידקנו فخفّفوا الباء واسكنوها ثم خففوا النون لامتناع النطق به غير مخفف مع سكون الباء ثم ابدلوا الשרק بחלם وفعلهم فى אלהים יחנך בני قريب من هذا فان الوجه كان فيه على ما زعم ابو زكريا יְחָנְּךָ بتشديد النون وקמצות الحاء فخففت النون وقامت مقام نونيْن واسكنت الحاء والقيت حركتها الى الياء،

« *Qabab.* — (Abou Zacaria[1]) dit dans ce paragraphe : Mais

[1] Surnom de R. Iehuda Ḥayyoudj ; c'est ainsi qu'Aboulwalid (Marôn) le nomme toujours.

v'kobno (*Nombres*, XXIII, 13) a une autre racine, savoir *qaban*. — Pour moi, je ne lui donne pas d'autre racine que *qabab*, et j'explique *v'qobno* comme il suit. A l'impératif singulier des verbes géminés, on laisse tomber une des deux lettres semblables, et tant qu'on n'y ajoute pas de suffixe, on dit סֹב, קַב, רֹם. Puis, les Hébreux ont l'habitude de mettre souvent un *noun* explétif à la fin des verbes, des infinitifs et des qualificatifs. Ensuite, après avoir placé ce *noun* derrière קַב, et ajouté le suffixe de la troisième personne du singulier masculin, on obtient וקבנו. Sans l'addition du *noun*, il aurait fallu dire קָבֹּו[1], avec un grand *qametz*[2] comme סָלּוּהָ (*Jérémie*, L, 26), גָּזִּי (*ib.* VII, 29), ou קֻבּוֹ, avec *schoureq*, comme חֻקָּהּ (*Isaïe*, XXX, 8); mais, avec le *noun* explétif, la prononciation du *bèt* avec *dagesch* devenant difficile, on enlevait le *dagesch*, et le *noun* explétif semblait le remplacer.

« Le *noun* est explétif à la fin des verbes : 1° au parfait : ידעון (*Deutéron.* VIII, 16), יסרני (*Psaumes*, CXVIII, 18), où le *dagesch* dans le *noun* est produit par un *noun* explétif, de même que dans דנני (*Genèse*, XXX, 6), et תמנו (*Lamentat.* III, 22) qui est pour תמו, avec un *dagesch* dans le *mim*, *dagesch* qui a été supprimé lorsqu'on ajoutait le *noun*[3]. — 2° Au futur, le *noun* explétif est si fréquent et connu, qu'il est superflu d'en prouver l'emploi. Ainsi on dit au pluriel יבואון, ישובון, יקומון; au singulier יכבדנני (*Psaumes*, L, 23), תברכני (*Genèse*, XXVII, 19), où le *dagesch* dans le *noun* est produit par le *noun* explétif, puisque la forme primitive est תברכנני, comme יכבדנני; puis אתקנך (*Jérémie*, XXII, 24), pour אנתקך, d'après le modèle de אשמרך, de la même racine que הנתקו (*Juges*, XX, 31), et où le *noun*, qui est le premier radical,

[1] On voit qu'Aboulwalid approuvait au fond le suffixe en *ô* pour l'impératif. Dans son Dictionnaire, notre auteur renvoie au passage que nous avons tiré du *Moustalḥiq*.

[2] Voir notre auteur dans le *Sepher harikmah*, p. 35-37 (éd. B. Goldberg, Francfort, 1856).

[3] Ewald, *Ausf. Lehrbuch*, p. 624. — Olshausen, *Lehrbuch*, p. 150.

ayant été inséré dans le second radical *taw*, comme cela a lieu au futur de ces racines, [un *noun* explétif a été ajouté[1]], ce qui donne אתקנך ; enfin יצרנהו (*Deutéron*. XXXII, 10). — 3° Dans les infinitifs : באבדן[2] (*Esther*, VIII, 6), ואבדן (*ib*. IX, 5). Le *noun* est encore explétif dans l'infinitif לתתן (I *Rois*, VI, 19) : sans le *noun* ajouté, on aurait dit לְתֶנֶת, comme לִשֶׁבֶת, לרדת, et comme לָטַעַת, לקחת, bien que les voyelles soient différentes ; mais avec le *noun* explétif, on a, pour faciliter la prononciation trop dure, donné un *scheva* au *lamed*, inséré le troisième radical *noun* dans le second *taw*, qui sert à la formation de l'infinitif, et changé en *ḥireq* le *ségol* qui affectait le second radical *taw*. On a obtenu ainsi לתתן. Si l'on objecte à cette explication qu'on n'emploie jamais לתנת, mais לתת, nous répondons que cette dernière forme est incontestablement réduite de la première, à cause de l'usage fréquent qu'on fait de ce mot. Ceci est prouvé par le *dagesch* qu'on place dans le second *taw*, dès qu'il est suivi d'un suffixe, comme לתתי (II *Sam*. IV, 10), ולתתך (*Deut*. XXVI, 19), תתו (*Isaïe*, X, 13), par suite de l'insertion du *noun* radical dans le *taw*. Cependant le *noun* de ולתתן pourrait être le troisième radical, et le mot présenter un infinitif de la forme de תשבץ (*Exode*, XXVIII, 4); le premier *taw* serait alors une lettre préformative, et le deuxième *taw* le second radical dans lequel le premier radical aurait été inséré. — Le *noun* est explétif 4° dans les qualificatifs, comme dans רחמניות (*Lament*. IV, 10), et enfin, 5°, dans les particules, comme dans עמנו (*Osée*, XII, 5), qui est pour עמו[3] ; seulement, une fois que le

[1] J'ai traduit comme s'il y avait dans le texte : على عادة الافعال المستقبلة فى هذا الباب وزادوا النون.

[2] Les grammairiens hébreux vivant parmi les Arabes adoptent pour l'hébreu aussi un grand nombre de formes pour le *masdar* ou infinitif ; ainsi *abdán* répondrait à فعلان. Cependant, toutes ces formes diverses ne peuvent pas prendre de suffixe pour le régime direct, et manquent, par conséquent, de cette propriété essentielle du verbe.

[3] De même *Riqma*, p. 37, l. 31; cependant il faudrait un *segol* sous le *mim* et un *dagesch* dans le *noun*. Cette explication se trouve déjà, *Kritik d. Du-*

noun avait été ajouté, on a aussi changé le *ḥolem* en *schoureq*, afin de donner à ce mot une forme connue.

« Je n'ai pas réuni tous ces *noun* parce que j'y étais forcé, mais je les ai cités pour les faire connaître complétement et pour montrer l'usage fréquent qu'on en fait. J'ai pensé que de cette façon on ne trouvera pas trop étrange de voir ce *noun* ajouté à l'impératif dans *v'qobno*.

« Le mot *v'qobno* admet encore une autre analyse. Le *noun* et le *waw* pourraient être le suffixe, marquant le régime. La forme exacte serait וקֵבֻּנּו, le *bèt* avec *dagesch* et *tzéré*, et le *noun* avec *dagesch* et *schoureq*, comme יסבנו (*Jérémie*, LII, 21), et ירקנו (*Isaïe*, XXVIII, 28[1]); après avoir supprimé le *dagesch* et la voyelle du *bèt*, il fallait supprimer de même le *dagesch* du *noun*, qui ne pouvait autrement être prononcé après le *bèt* pourvu d'un *soukoun* (*scheva quiescent*), et finalement le *schoureq* a été remplacé par le *ḥolem*. On a procédé presque de la même manière pour le mot יָחְנְךָ (*Genèse*, XLIII, 29). Comme le pense Abou Zacaria, la forme régulière de ce mot serait יְחָנֶּךָ, avec un *dagesch* dans le *noun* et un *qametz* sous le *ḥèt*; mais le *noun* qui remplace cependant deux *noun*, ayant perdu son *dagesch*, le *ḥèt* a également perdu sa voyelle, et le *qametz* est remonté vers le *yod*. »

On retrouve dans l'exposition sur le *noun* explétif la pénétration et le sens grammatical qu'on admire généralement chez Ibn Djannaḥ. On sera, au contraire, étonné de voir ce grammairien prendre des *qametz* comme ceux de סלוה et de גוי pour des *qametz* longs. Je n'hésiterais pas à voir dans ce passage plutôt l'erreur d'un copiste, qui aurait mis קמץ גדול pour קמץ חטף[2], si l'on n'était pas obligé de reconnaître qu'Ibn Djannaḥ et ses devanciers confondaient

nasch ben Labrat, Breslau, 1863, p. 50 l. 14. Voyez aussi Ibn Ezra, *Sephat Iether*, Presburg, 1838, p. 35, n° 109.

[1] Voyez plus loin, p. 517.

[2] Un autre exemple d'une pareille erreur se trouve *Riqma*, p. 61, l. 2, où l'éditeur a mis חטף pour גדול.

souvent les deux *qametz*. En effet, la prononciation était sans doute la même pour le *qametz* que nous appelons *gadol*, que pour celui qui est surnommé *ḥatef;* autrement les inventeurs d'un système de signes aussi varié n'auraient pas employé le même signe pour des sons aussi différents l'un de l'autre que l'*â* et l'*o*. Mais les Massorètes voulaient seulement fixer la prononciation de l'Écriture, telle qu'ils l'avaient apprise par la tradition; leur notation n'allait pas au delà des divers sons qu'il s'agissait d'exprimer, et ils ne se souciaient ni de la longueur, ni de la brièveté des voyelles [1], ni des rapports grammaticaux qu'elles étaient appelées à marquer. Ils avaient tout au plus un certain instinct des distinctions grammaticales; mais certes ils n'en avaient pas la conscience. Les Samaritains, qui n'ont jamais ajouté de signes aux consonnes pour se guider dans la lecture de leur texte du Pentateuque, n'en ont pas moins gardé jusqu'à ce jour une lecture traditionnelle, où, malgré la situation misérable de la secte et les nombreux siècles qui se sont écoulés depuis que la langue sacrée est morte, on reconnaît un caractère d'authenticité et une règle sûre suivie par les prêtres chargés de la transmission. Les savants de Tibériade, au VI[e] siècle, devaient être bien autrement capables de faire connaître l'ancienne récitation, lorsqu'il s'agissait de l'enchaîner par des points et des signes, que ne l'était le grand prêtre 'Amram, quand il lisait la *Genèse* devant le docteur Petermann [2].

Ḥayyoudj et Ibn Djanaḥ se trompent tous les deux sur la nature du *qametz* qui affecte une consonne placée devant

[1] Le système de cinq voyelles longues et de cinq voyelles brèves n'appartient pas à l'Orient. En effet, מָס n'est pas plus long que מַס, et la différence peut porter seulement sur le son plus foncé de l'*o* ouvert que l'on faisait sentir lorsque le mot avait un *qametz;* dans מַס, le son *a* penchait, au contraire, vers l'*e* ouvert par une sorte d'*imâleh*.

[2] Voy. M. Petermann, *Versuch einer hebräischen Formenlehre nach der Aussprache der heutigen Samaritaner,* Leipzig, 1868; Th. Nœldeke, *Ueber die Aussprache d. Hebräischen bei den Samaritanern*, dans les *Nachrichten*, etc. 1868, n° 23, à la fin du *Götting. gel. Anzeigen.*

une gutturale pourvue d'un *qametz ḥatef;* ils considèrent ce *qametz*, probablement parce qu'il se trouve dans une syllabe ouverte, comme un *qametz* long. Ḥayyoudj dit à ce sujet dans le *Kitab attanqît*[1] : اعلم انك اذا اضفت תואר واخواتها
الى اسم ظاهر لم تتغير بنيتها ايضا فان اضفتها الى مبنىٍّ جعلت
الاول קמץ واسقطت الواو التى كانت بين التاء والالف قبل
اضافته والقيت ضمته على الثانى وهو الالف وتكون دليلة على
الواو الذاهبة وحركت الثانى ولم تسكنه كما فعلت فى חודש
ואורח واصحابهما اذا لقيت ضمة الواو ورجع الاول קמץ גדול ومثله
זָהֳרו ופעלו וטהרו וטהרם ואהלו لان אֹהֶל مثل תֹּאַר ولم يختلفا
الا فيما بين פתח גדול וקמץ وهما قريب من قريب لخ « Sache que תואר et ses semblables, construits avec un véritable nom, ne changent pas plus de forme (que le mot *ḥodesch*) ; mais suivi d'un suffixe[2], le *taw* du nom *tôar* prend un *qametz*, le *waw*, qui auparavant existait (pour le moins virtuellement) entre cette consonne et le *aleph*, tombe, et le *dhamma*, qui représente le *waw*, se jette sur la seconde lettre, c'est-à-dire l'*aleph ;* cette lettre est mue par une voyelle, parce qu'elle a reçu le *dhamma* du *waw* et ne reçoit pas de *soukoun* (*scheva quiescent*), comme on ferait pour *ḥodesch*, *ôraḥ* et des mots pareils. La première consonne revient ainsi au *qametz gadol*. Il en est de même pour זהרו.. et אהלו ; car *ôhel* est la même forme que *tôar*, et ces deux noms, tout en ayant l'un *pataḥ* et l'autre *ségol* au second radical, diffèrent à peine, parce que ces deux voyelles sont parentes. »

Ibn Djannaḥ, dans sa grammaire intitulée *Sepher hariqma*,

[1] La traduction hébraïque de ce morceau se trouve dans les *Beiträge*, III, p. 190. Elle est très-fautive : nous devons la copie de l'arabe à notre savant ami M. Neubauer.

[2] Le mot مبنى est le mot plus général pour tout ce qui est indéclinable en arabe; le terme plus particulier serait اسم مضمر ou ضمير.

pose cette règle générale[1] : « Toute lettre qui devrait avoir un *qametz ḥatef* passe ce son à la lettre suivante, lorsque celle-ci est une gutturale, et prend pour elle un *qametz gadol*. C'est ainsi que le *lamed* de לָחֳדָשָׁיו (*Ézéchiel*, XVI, 12) a un *qametz gadol*, à cause du *qametz ḥatef* qui le suit ; à la vérité, le *lamed* devrait avoir un *ḥireq*. Le *qof* de קָמֳמַי (I *Sam.* XXII, 8) aurait naturellement un *ḥireq* ; il a un *qametz gadol*, sous l'influence du *qametz ḥatef* dont la lettre suivante est affectée, bien qu'irrégulièrement. Le *waw* de וָחֳלָיִם (*Deutéron.* XXVIII, 59), qui dans son origine avait un *schoureq*, est encore pourvu d'un *qametz gadol*, à cause du *qametz ḥatef* qui suit. Le *mim* de מָעֳמָד (*Psaumes*, LXIX, 3) a de même un *qametz gadol*, parce qu'il est suivi d'un *qametz ḥatef*, qui affecte irrégulièrement le *'aïn*[2]. Le déplacement du *qametz ḥatef* vers la gutturale est aussi cause qu'on dit תָּאֳרוֹ, qui devrait ressembler à חָדְשׁוֹ, etc. »

La méprise aurait été impossible, si le *qametz gadol* avait été prononcé comme un *a* long, et l'erreur de ces grammairiens provient évidemment de ce que, dans tous les exemples cités par Ibn Djannaḥ, cette voyelle se trouve dans une syllabe ouverte[3]. La grammaire, en s'emparant du texte, ponctué sous l'influence exclusive de la tradition, devait souvent se tromper dans sa manière de l'interpréter. Beaucoup d'ir-

[1] Voyez *Sepher hariqma*, p. 101. Dans l'original arabe de cette grammaire, conservé à la Bodléienne, le feuillet qui contient ce passage manque.

[2] Ḥayyoudj (*Beiträge*, III, p. 33) dit de même: «מָאֳכָל (II *Chroniques*, IX, 18) et מָעֳמָד devraient être מֻאְכָל et מֻעְמָד, avec *schoureq* sous le *mim*, et *schewa* sous l'*alef* et le *'aïn*, comme מֻמְלָךְ et מֻסְכָּב ; mais c'est une des propriétés des gutturales que toutes les fois que le *mim* de la forme *mouf'ol* est suivi de ces lettres, le *schoureq* s'éloigne de cette lettre qui prend *qametz gadol*, tandis que la gutturale qui est la première radicale prend le *q. ḥatef*. »

[3] Nous pensons que la prononciation *á* pour *qametz gadol* n'a prévalu en Orient que lorsque les grammairiens eurent remarqué les rapports qui existaient entre cette voyelle et le *pataḥ*. A la suite de cette connaissance, bien des *qametz* ont dû être changés effectivement en *pataḥ*.

régularités, un grand nombre de bizarreries sont évidemment dues au désir qu'avaient les Masorètes de reproduire fidèlement la prononciation de certains mots dans des phrases et des versets déterminés[1], et l'on rencontrera des phénomènes semblables ou analogues toutes les fois qu'on voudra prendre sur le fait une de nos langues vivantes.

On ne peut pas douter que la grammaire n'ait effacé successivement une partie de ces formes ou ponctuations irrégulières, et qu'elle n'ait passé jusqu'à un certain point le niveau de l'uniformité sur les différentes parties de l'Écriture. La ponctuation, dont on connaissait alors l'origine récente, n'inspirait pas au début le même respect que le corps même de la Bible. Nous avons déjà parlé ailleurs du profond changement qui s'est opéré incontestablement dans la voyelle dont on affecte le second radical au parfait de la première forme des verbes concaves, toutes les fois que cette lettre a l'accent tonique[2]. Aux noms d'Ibn Ezra et de R. Jehouda

[1] Nous rappelons comme exemples les passages où l'*aleph*, à la première personne du futur au *niph'al*, prend exceptionnellement *ḥireq*, comme les préfixes des autres personnes du même temps, tandis que d'ordinaire cette lettre est pourvue d'un *ségol*: אִוָּלֶד (*Job*. III, 3); אִוָּשֵׁעַ (II *Sam*. XXII, 4, et *passim*), etc. On sait maintenant que dans la ponctuation babylonienne, le *ḥireq* est la règle. Sans doute le son *i* qui, sous l'influence de la gutturale *aleph*, s'élargissait quelque peu de manière à se rapprocher de l'*e*, était différemment noté dans les deux écoles; l'une maintenait le *ḥireq*, pendant que l'autre pensait être plus exacte en mettant *segol*. Pour le fond, la prononciation ne différait probablement pas plus qu'elle ne varie dans tous les pays pour les voyelles d'une province à l'autre. Les exceptions que nous remarquons dans nos textes prouvent seulement, à notre avis, que, dans ces passages, les *naqdanim* (ceux qui plaçaient les points-voyelles) croyaient entendre plus distinctement le *i*. Dans l'immense gamme des sons, les voyelles ne présentent que des étapes dont les intervalles ne sauraient être notés, mais n'en existent pas moins dans la récitation de vive voix.

[2] Voyez mes *Beiträge zur älteren Grammatik d. hebr. Sprache*, dans les *Orientalia*, II, p. 105 et suivantes (Amsterdam, 1846). On ponctuait certainement קָמְתִּי, קָמוּ, mais וְקַמְתִּי, קָמוֹם, parce que dans les deux derniers exemples l'accent est sur la dernière syllabe. — Cf. dans le *Zeitschrift für jüdische Theologie*, V, 409 et suiv. (Grünberg et Leipzig, 1844), mon article sur R. Isaac Guiath et les observations de M. Geiger.

Hallévi, que nous avons cités alors en faveur de notre thèse, que le second radical avait primitivement *qametz* au lieu du *pataḥ* dont il est affecté aujourd'hui, nous pouvons ajouter aujourd'hui Ḥayyoudj [1]. Cependant la transformation a été si radicale, qu'on n'a pas encore pu trouver de manuscrit de la Bible où ait été maintenue l'ancienne méthode.

Le travail que la grammaire a accompli sur une grande échelle dans l'exemple que nous venons de citer entre le *qametz* et le *pataḥ*, s'est accompli de même dans certains cas entre le *tzéré* et le *ségol*. Le passage du *Moustalḥiq* nous fournit deux versets dans lesquels le futur d'une racine géminée, suivi d'un suffixe de la troisième personne en נו (יסבנו et ירקנו), garde le *tséré*, malgré le *dagesch* du *noun*, tandis que tous nos manuscrits portent *ségol*. Cependant une telle ponctuation est contraire à la règle établie par les plus anciens grammairiens, d'après lesquels le *dagesch* du suffixe de la troisième personne est toujours précédé d'un *ségol*. On sait que les Babyloniens établissaient encore la différence entre ממנו, lorsqu'il signifie « de nous, » ou « de lui » : dans le premier cas, le *mim* avait *tzéré*, et le *noun* était sans *dagesch*; dans le second, au contraire, le *mim* avait *ségol*, et le *noun*, *dagesch*. Toute trace de cette distinction a disparu dans nos Bibles, et une seule ponctuation, celle de מִמֶּנּוּ, a prévalu partout [2].

Nous nous sommes étendu peut-être outre mesure sur ces infiniment petits de la grammaire hébraïque; mais nous

[1] S. D. Luzatto, dans une lettre adressée à M. Goldberg et imprimée dans le *Riqma*, p. 205, démontre que Ḥayyoudj avait aussi partout *qametz*; les grammairiens Ben-Bil'am et Ibn Djannaḥ avaient au contraire déjà *pataḥ*. Ce témoignage incontestable des plus anciens maîtres de la grammaire hébraïque, bien que relevé depuis longtemps, n'a pas encore été remarqué par les grammairiens modernes.

[2] Voyez *Menaḥot*, 53 b. — M. Geiger, dans le recueil hébreu intitulé *Kérem ḥémed*, IX, (1856), p. 69-71; *Urschrift*, p. 489. — Pinsker, *Einleitung in d. babylonisch-hebräische Punktationssystem*, Wien, 1863, p. 104. — *Kritik d. Danasch ben Labrat*, Breslau, 1866, p. 36, l. 12-22.

n'avons pas pu résister à l'attrait de ces études, lorsque l'occasion s'en est présentée. C'est que les siècles où la ponctuation s'est introduite et fixée dans les textes de nos Bibles sont couverts d'un voile épais qu'on soulève difficilement. Tout dans cette œuvre, jusqu'à une partie des noms dont les signes ont été appelés, est plein d'obscurité et de mystère. La nature de la lecture, à cause de son étendue, de sa difficulté et même de certaines contradictions que présente l'ensemble que nous avons sous les yeux, ne permet pas de l'attribuer, je ne dis pas à une seule école, mais même à une seule génération. Nous croyons donc digne d'être remarqué tout ce qui peut contribuer à jeter un peu de lumière dans ce chaos, à établir une certaine progression dans cet amas de phénomènes, en un mot, à faire voir un développement historique dans cette masse énorme de faits, en apparence arbitraires et inexplicables.

J. Derenbourg.

Glossaire des mots espagnols et portugais dérivés de l'arabe, par R. Dozy et le Dr W. H. Engelmann, seconde édition, revue et très-considérablement augmentée. 1 vol. grand in-8°, de XI et 427 pages. Leyde, E. J. Brill, Paris, Maisonneuve, 1869. Prix 12 fr. 25 c.

L'ouvrage que nous entreprenons de faire connaître a paru sous sa première forme en 1861. Il avait pour unique auteur M. Engelmann, et ne faisait qu'une brochure in-8° de 137 pages. Cet opuscule était un travail très-estimable, ainsi que nous avons été heureux de le proclamer dans un compte rendu détaillé, inséré au *Journal asiatique* du mois de janvier 1862. Le savant professeur de Leyde, M. Dozy, qui s'est chargé aux lieu et place de son ancien élève M. Engelmann, éloigné de la Hollande et occupé d'études toutes différentes[1],

[1] Depuis que cet article a été livré à l'impression j'ai eu le regret d'ap-

de présider à la seconde édition, en a fait un ouvrage tout nouveau, tant par le nombre que par la valeur des additions qu'il y a jointes. De ces additions plusieurs sont empruntées à M. Müller (de Munich) ou à l'auteur de ces lignes. Mais la plupart appartiennent en propre à M. Dozy, ainsi qu'un grand nombre d'observations et de citations, par lesquelles il a confirmé ou rectifié les étymologies proposées par M. Engelmann. On se fera une idée de l'importance du travail de M. Dozy, quand on saura que le nombre des articles ajoutés par lui s'élève à 559, c'est-à-dire à un chiffre presque égal à celui que comprenait l'ouvrage primitif (598). Grâce à ces additions et à celles introduites dans le corps des articles anciens, l'étendue de la seconde édition dépasse de plus des trois quarts celle de la première. Dans ce nouvel ouvrage, comme dans tous ceux, en bien grand nombre, qu'il a déjà publiés, M. Dozy a fait preuve de connaissances aussi solides que variées, d'un grand sens critique et d'une rare pénétration. Beaucoup des articles qu'il a ajoutés au travail de son ancien disciple sont autant de petites dissertations, où se trouvent cités les auteurs arabes des différents siècles et des différents pays, mais surtout ceux de la Mauritanie et de l'Espagne, qu'aucun orientaliste ne connaît mieux que M. Dozy, les diplômes et autres documents latins et espagnols du moyen âge, les anciennes poésies castillanes, les voyageurs européens. On y rencontre l'explication de plusieurs anciens termes espagnols, et d'autres, appartenant à la basse latinité, qui manquent même dans la nouvelle édition de Ducange[1]. Mais il sera surtout précieux pour les orientalistes,

prendre, par une lettre de M. Dozy, le décès de M. Engelmann, survenu à la suite d'un refroidissement, le 17 décembre dernier, à Buitenzorg, dans l'île de Java. Ainsi ce jeune savant n'aura pas eu connaissance de la nouvelle édition de son ouvrage, laquelle n'a été terminée que vers la fin du mois précédent.

[1] On peut citer en preuve le mot *irake*, *iracha*, *iraga*, que l'on trouve quelquefois dans les chartes latines de l'Espagne comme désignant une sorte de vase de verre. Ce mot ayant été altéré en *aeyralis* dans une donation publiée par Yepes, un des continuateurs de Ducange a relevé cet *aeyralis*, en

en servant à compléter les lexiques arabes, où l'on cherche vainement bon nombre des mots empruntés par l'espagnol et le portugais [1].

Nous allons indiquer brièvement ceux des articles du recueil de MM. Dozy et Engelmann qui nous ont paru les plus dignes d'attention. Et d'abord mentionnons le mot *alcabala*, *alcavala* (impôt, taxe), formé de l'arabe *alkabâla*. M. Engelmann avait consacré à ce terme un des articles les plus intéressants et les plus développés de son opuscule; mais, contrairement à l'opinion de feu Étienne Quatremère, il se refusait

supposant qu'il signifiait d'*airain*, ce qui est en contradiction avec les mots *vasa vitrea*, qui précèdent immédiatement. M. Dozy (p. 287, 288) y voit, comme dans *irake*, une corruption de l'adjectif *iraky*, dérivé du nom de la province d'Irak, l'ancienne Babylonie. Il y avait dans cette province des verreries très-renommées, où l'on soufflait une espèce de verre qui ressemblait au cristal et qui s'appelait *azzedjâdj aliraky* «le verre *iraky*.» M. Dozy cite à ce sujet le témoignage d'Ibn-Djobair, auquel il aurait pu joindre celui d'Ibn-Batoutah (*Voyages*, t. III, p. 8 et 11). Voyez aussi comme exemple d'un mot de la basse latinité omis par Ducange, le terme *metraphus*, dérivé de l'arabe مطرف *mithraf* (p. 314, article de M. Dozy).

[1] Je me contenterai d'indiquer, comme une preuve de l'utilité que les arabisants pourront retirer du travail de M. Dozy, les détails consacrés par ce savant à l'explication des mots دفة *daffa* (p. 48, 49) et رتبة *rotba*, pluriel رتب *rotab* (p. 336, 338). Mais je crois devoir signaler d'une façon plus particulière l'article *rejalgar* (p. 332, 333), parce que M. Dozy prouve fort bien que, dans l'expression arabe d'où ce mot espagnol est dérivé, il faut lire الغار *algâr* (caverne), et non الفار *alfâr* (souris), comme l'a fait le traducteur allemand d'Ibn-Beïthar. La remarque de M. Dozy était d'autant moins inutile, que tout récemment encore M. le D[r] Leclerc a reproduit la mauvaise leçon *rahadj-alfâr* au lieu de *rahadj* ou *rahdj-algâr* (*Journal asiatique*, janvier 1867, p. 37). M. Dozy suppose qu'on a donné le nom de poudre de caverne à l'arsenic, parce qu'on le tirait des mines d'argent. Comme on l'appelait aussi *samm-alfâr*, c'est-à-dire poison contre les souris, la confusion d'*algâr* en *alfâr* a dû se faire presque nécessairement; mais, à défaut de toute autre preuve, le mot espagnol *rejalgar* suffirait pour montrer la vraie leçon. Chez nous on disait, au XIV[e] siècle, *poudre de riagal*. (Voy. le *Ménagier de Paris*, II, 64.) Sous l'article *azurracha* (p. 231), M. Dozy a expliqué le mot arabe زلاج *zellâdj*, qui désigne une espèce de barque et manque dans les lexiques. Comme le savant hollandais n'en cite d'autre exemple qu'un passage de Bécry, j'ajouterai que ce mot ne se rencontre pas moins de cinq fois dans un récit de Makrizy (*Description de l'Égypte*, t. I, p. 178, lignes 26-28).

à y reconnaître l'origine de l'espagnol *gabela*, de l'italien *gabella*, du français *gabelle*, préférant, avec M. Diez, les tirer de l'anglo-saxon *gaful*, *gafol*, d'où l'on a fait le latin *gablum*, *gabulum*. Le principal argument invoqué par M. Engelmann contre l'origine arabe de *gabela*, c'est que le *kaf* (*k*) initial ne se change jamais en *g*. Mais M. Dozy prouve (p. 15 et 75) que cette objection n'est nullement fondée. De plus il rappelle qu'en Italie on écrivait aussi *caballa* et *cabella*, formes dans lesquelles le *c* a été plus tard adouci en *g*[1]. Dans l'article suivant (p. 76, 77), M. Dozy explique le mot *alcabaz*, qui se trouve dans le *Cancionero de Baena*, mais qui manque dans les dictionnaires. Il prouve que c'est l'adjectif arabe كبّاس *cabbâs* « homme qui fait des incursions soudaines, des *razzia* sur le territoire ennemi. » Sous le mot *alcabtea*, qui manque aussi dans les dictionnaires, mais qui est employé dans le même *Cancionero*, avec le sens de toile de lin très-fine, on voit que c'est le terme arabe *al-kobtiya* ou *alkibtiya*, القبطية féminin de l'adjectif قبطى *kobty* « copte, égyptien. » En arabe, dit M. Dozy, on appelle ces étoffes *attsiyâb alkobtiya* « les étoffes coptes. » Le savant hollandais aurait pu citer à l'appui de ce dernier fait le docte M. Fleischer[2]. La même épithète de *kobtiya* « égyptiennes, » s'appliquant à des pierres très-grandes et très-lourdes, M. Dozy (p. 311), par un rapprochement très-ingénieux, explique par le synonyme de ce mot, مصرى *misry* ou *masry*, l'espagnol *mazari*, employé par Marmol, comme qualificatif de *ladrillo* « brique. » Sous l'ar-

[1] Le même changement avait lieu bien antérieurement. (Cf. un passage de Terentius Scaurus, cité par M. L. Quicherat, *Addenda lexicis latinis*, v° *gamelus*.)

[2] *De glossis Habichtianis in quatuor priores tomos MI noctium*, p. 46. On y voit que l'on disait au pluriel القباطى *alkabâty*. La même expression se rencontre dans le *Sirâdj-Almoloûc* ou *Flambeau des rois*, (fol. 109 r°, ligne antépénultième de mon manuscrit, ou manuscrit de la Bibliothèque impériale n° 892, A. F. arabe, fol. 209 v°). La peau du ventre de Mahomet y est comparée à des *kabâty*, c'est-à-dire, ajoute Tortochy, à des étoffes d'Égypte. Makrîzy mentionne aussi plusieurs fois l'expression *kabaty misr* (*Description de l'Égypte*, édition de Boulak, t. I, p. 28 et p. 181, article de Tinnis).

ticle *alcamiz* (rôle où sont inscrits les soldats), M. Dozy pense que ce mot est le résultat d'une faute de copiste, ainsi que la forme *alcaiz*, donnée par une chronique portugaise, et qu'il faut lire, dans l'un comme dans l'autre cas, المميز *almaiz*. Ailleurs (p. 246, article *camocan*), M. Dozy a fort bien rétabli la vraie leçon d'un passage du *Cancionero de Baena*, où il est fait mention d'un *balandran de çamoçan*. Les auteurs du glossaire ajouté à ce recueil expliquaient *çamoçan* par *peau de chamois*. M. Dozy prouve qu'il faut lire *camocan*, mot qui se rencontre souvent chez Ruy Gonzalès de Clavijo, comme le nom d'une étoffe précieuse, et qui n'est autre que le persan *kimkhâ* ou *kimkhâb*, adopté par les Arabes avec la signification de damas. M. Dozy aurait pu ajouter que le tissu en question était très-connu en Occident, au moyen âge, sous les noms de *camocas*, *cambocas*, *quamokau*[1]. Sous l'article *alcoceifa*, dû à M. Engelmann (p. 92), on voit que ce mot est employé dans un document portugais de l'année 1158, comme le mot *alcouce* dans le portugais actuel, pour désigner un mauvais lieu, un *lupanar*. M. Engelmann a rapporté ces deux formes à la racine arabe قصف *kaçafa* «luxuriose vixit,» et non pas seulement «saltavit cum clamore,» comme le porte le lexique des deux savants hollandais. Le substantif *kasf* est rendu par l'expression «parties de débauche», dans la traduction d'un passage de Makrîzy, donnée par Silvestre de Sacy[2]. Le même écrivain emploie les mots محل تيه وقصف «lieu de faste et de débauche[3].» Ko-

[1] Cf. Francisque Michel, *Recherches sur le commerce, la fabrication et l'usage des étoffes de soie*, etc. t. II, p. 171-174. M. Francisque Michel suppose que le nom de l'étoffe pouvait venir de celui de la ville de Damas, en arabe *Dimachk*. Ce savant a cependant connu le mot *kemkha* (*ibidem*, p. 210, n. 5). Mais trompé par l'autorité de M. Quatremère, qui l'a traduit uniquement par *velours*, il n'a pas soupçonné le rapport de ce terme avec le mot *camocas*.

[2] *Relation de l'Égypte*, par Abd-Allatif, p. 402, n. 1. Ce passage se rencontre dans l'édition de Boulak, t. II, p. 78, l. 18.

[3] *Description de l'Égypte*, t. II, p. 145, ligne antépénultième; cf. *ibidem*, p. 130, l. 9, 154, l. 8 et 35, le tome Ier, p. 494. Dans ce dernier

çeifa n'est sans doute que le diminutif de *kasf*, avec le *hé* final, marque du nom d'unité.

Un des articles les plus importants du *glossaire*, c'est celui qui concerne le mot *alfaneque*, et qui occupe un peu plus de cinq pages, dont plus de quatre sont dues à M. Dozy. On y voit que ce mot a trois significations bien différentes. Il désigne d'abord un petit quadrupède, originaire des régions chaudes de l'Afrique et dont le nom arabe فنك a passé dans notre langue sous la forme *fennec*. En second lieu, il a été appliqué à une certaine espèce de faucon, dont on se servait à la chasse, et enfin, à une grande tente. Dans ce dernier sens il vient du mot berbère أفراج *afarâg* ou *afrâg*, d'où l'on a fait en espagnol *alfaneque*, en intercalant la lettre *l* dans la première syllabe, et en changeant l'*r* en *n*, lettre de la même classe. Probablement, observe M. Dozy, les deux autres *alfaneque* que l'on avait déjà ont contribué à l'altération du mot. Je suis d'autant plus porté à donner mon entier assentiment à cette opinion du savant professeur hollandais, touchant l'identité d'*alfaneque* et d'*afrâg*, que, de mon côté, je l'avais eue, il y a dix ou douze ans.

En lisant la vie de don Juan Manuel qui précède la traduction du *Comte Lucanor*, par feu Adolphe de Puibusque, où se trouve mentionnée l'alfaneque ou tente de campagne du chef de l'islamisme[1], j'avais conjecturé que ce mot n'était que l'altération d'*afrâg*, et consigné cette correction sur mon exemplaire et sur un autre, appartenant à un de mes amis. Quant au nom d'*alfaneque*, appliqué à une certaine espèce

passage, copié de Maçoudy (voyez les *Prairies d'or*, édition Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, t. II, p. 365), *alkasf* est précédé de العزف *alazf* «les instruments de musique.» Ces deux expressions sont également rapprochées dans des vers du poëte Ibn-Haddjâdj, où il est question de la fête de *Sadè*, ou *Sadak*, et qui ont été rapportés par Golius, dans son savant commentaire sur Alfarghâny. Seulement cet illustre érudit a lu العرف *al'arf* «parfum,» au lieu de العزف *al'azf* (*Muhammedis Fil. Ketiri Ferganensis... elementa astronomica*, p. 38, l. 3).

[1] *Le Comte Lucanor, apologues et fabliaux du XIVe siècle*, trad. pour la première fois de l'espagnol, etc. Paris, Amyot, 1854, in-8°, p. 80.

de faucon, M. Dozy l'explique en supposant que l'on disait primitivement باز الفنك *báz-al-fanec*, c'est-à-dire, le faucon du fanec, ou en d'autres termes, le faucon avec lequel on chasse des fanec; que, pour la brièveté, on a supprimé plus tard le mot *báz*, ce qui fait que le nom d'un quadrupède est aussi devenu celui d'un oiseau.

En portugais le mot *algoz* désigne « le bourreau, » et *algozaria* « une action cruelle. » M. Dozy suppose (p. 128, 129) que le premier de ces mots n'était autre chose dans l'origine que le nom des Gozz, si connu dans l'histoire de l'Orient et même dans celle du nord de l'Afrique, vers la fin du XIIe siècle[1]. Plus tard, au XVIIe siècle, les Gozz ou les soldats qui les remplacèrent ayant été employés en guise d'agents de police, chargés de mettre aux fers les prisonniers, de les fustiger et enfin de leur couper la tête, on conçoit comment leur nom a pu devenir le terme consacré pour désigner un bourreau.

M. Engelmann n'avait eu garde d'oublier le mot *alhanzaro*, qui était le nom arabe de la fête de saint Jean-Baptiste, que les Maures d'Espagne célébraient aussi bien que les chrétiens. M. Dozy a donné sur ce mot quelques détails intéressants (p. 136, 137) dont on fera bien de rapprocher un article de M. Clément-Mullet, publié dans la *Revue orientale et américaine*, de novembre 1865, sous le titre de : *Notice sur les feux de saint Jean et du Soleil*, et dont il a été fait un tirage à part (in-8° de 16 pages)[2].

[1] On peut voir, touchant ces Gozz, les passages de l'*Histoire des Almohades*, par Abd Alwâhid Almarrécochy, que nous avons traduits dans ce journal, n° d'octobre 1847 ; ou dans nos *Mémoires d'histoire orientale*, p. 78, 79. Leur principal chef était Karakouch, surnommé Attakaouy, parce qu'il avait appartenu au neveu de Salah-Eddin, Taky-Eddin Omar, et qu'il faut bien distinguer de l'eunuque Béha-Eddin Karakouch Alaçady, dont il est si souvent question dans l'histoire de ce sultan. M. Arnold a donc eu tort de ne faire de ces deux Karakouch qu'un seul et même personnage (*Chrestomathia arabica*, Halis, 1853, in-8°, pars secunda, p. 22 B.).

[2] Dans son curieux travail, M. Clément-Mullet aurait pu mentionner deux lettres de l'abbé Lebeuf sur l'origine des feux de la Saint-Jean, insérées dans le *Journal de Verdun*, n°s de juin 1749, et août 1751, et re-

Le mot *alinde*, *alhinde*, *alfinde*, a fourni à M. Dozy le sujet d'un article développé et curieux (p. 142, 143). On y voit qu'en arabe *al-hind* désigne l'acier, qui a été appelé ainsi parce que, dans l'origine, on le tirait de l'Inde. Au moyen

produites par Leber, dans sa *Collection des meilleures dissertations, notices et traités particuliers relatifs à l'histoire de France*, t. VIII, p. 472 et suiv. ainsi qu'un court mémoire de Mahudel, traitant de l'origine des feux de joie, publié dans les *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, et réimprimé également par Leber (*ibid.* p. 463 et suiv. Cf. surtout la p. 469). Voy. enfin les *Lettres à M. le comte de Salvandy*, etc. par M. A. Jubinal, p. 31. M. Clément-Mullet a donné, d'après la *Description de l'Égypte* de Makrizy, d'intéressants détails sur une autre fête chrétienne, qui se célébrait au Caire avec une grande magnificence, c'est à savoir la fête dite du *Ghatâs* «immersion ou baptême» de Jésus-Christ. Mais il a négligé de comparer le texte du manuscrit qu'il a consulté avec l'édition de Boulak, qui lui aurait fourni parfois des leçons plus correctes. Nous croyons donc faire une chose utile en signalant les principales différences qui existent entre le texte imprimé et celui du manuscrit suivi par notre savant confrère. Et d'abord la date de la fête elle-même est dans l'édition de Boulak (I, p. 494; cf. *ibid.* p. 265) le 11ᵉ jour الحادى عشر du mois copte de toubé, et non le 21, comme on lit deux fois chez M. Clément-Mullet (p. 10); et la première date se trouve également dans Maçoudy, dont Makrizy a transcrit le récit (voy. les *Prairies d'or*, publiées et trad. par MM. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, t. II, p. 364). Au lieu de : Al-Ahshid ben Tafah, il faut lire : Al-Ikhchyd ben Toghdj. Plus loin il est question du palais de ce prince, palais appelé Almokhtâr (l'élu, le préféré) et situé dans l'île qui s'étend sur le Nil et que ce fleuve entoure; فى الجزيرة الراكبة على النيل (للنيل ou) والنيل مطيف بها. Ce passage a été ainsi rendu par M. Clément-Mullet : «L'île du Nil dite Arrakibah, dont il fit le tour pendant la nuit.» Six lignes plus bas, au lieu de : «Il y avait (plus de) mille personnes,» il faut lire : «Des centaines de mille مبو الوف ou des milliers الاف.» M. Clément-Mullet paraît avoir lu روازن *raouâzin* «fenêtres,» en place de زواريق *zaouâryk* «barques,» leçon que donnent Maçoudy et l'édition de Boulak, dans les deux passages mentionnés plus haut. Le nom d'un chroniqueur célèbre et souvent cité par Makrizy a été altéré tant dans l'édition de Boulak, que dans l'extrait de M. Clément-Mullet. Il faut lire Moçabbihy, au lieu de Masbahi et de Mécihy المسبحى, et substituer aux mots : «suivant la disposition des lieux... des monticules de terre,» les mots : «dans plusieurs endroits... des voiles de navires والاشرعة فى عدة مواضع.» Dans un autre passage, où se trouve transcrit le même récit de Moçabbihy, le mot والاشرعة est remplacé par الاسرة «des siéges, des trônes» (voyez le tome Iᵉʳ, p. 265, l. avant-dernière). Mais ce n'est sans doute qu'une erreur occasionnée par le mot أسرة,

âge *alfinde* avait le même sens en espagnol. Dans le dictionnaire de l'Académie espagnole le mot *alinde* désigne un miroir concave et qui sert soit à brûler les objets qu'on lui présente, soit à les grossir. C'est surtout au dernier usage que l'alinde était destiné. Actuellement, alinde désigne le « tain des glaces. »

M. Engelmann (p. 345) a fort bien indiqué l'étymologie du mot *tafurea, taforea*, en italien *taforie* (navire pour transporter des chevaux). Il y retrouve l'arabe طيفور *tayfour*, ou طيفورية *tayfouriya* « plat, écuelle. » Or, le mot arabe جفن *djafn*, qui signifie également *écuelle*, désigne souvent *une sorte de navire*. Il est donc naturel de supposer que le mot *tayfouriya* a subi le même changement de signification, d'autant plus que la forme du navire en question milite en faveur de cette hypothèse. Ce qui, d'ailleurs, nous paraît la mettre hors de doute, c'est la curieuse description donnée de la *taforesse*, par Philippe de Mézières, dans le *Songe du vieil pèlerin*. Entre autres traits caractéristiques, Mézières dit qu'il ne faut à la *taforesse* que deux ou trois paulmes d'eau, et que tels vaisseaux sont bons et propres aux grandes rivières et fluviaires des ennemis (*apud* L. de Mas-Latrie, *Hist. de l'île de Chypre*, t. II, p. 277, note).

Sous le mot *azarcon* (p. 225, 226) M. Dozy relève une erreur du lexicographe espagnol Cobarruvias, reproduite par M. Engelmann, et d'après laquelle ce mot signifierait « une cendre ou terre de couleur bleue, faite de plomb brûlé. »

qui se trouve au commencement de la phrase suivante. Makrizy a encore mentionné la fête du *ghâtâs* dans d'autres passages de sa vaste compilation (t. II, p. 96, vers le milieu, et 154, l. 34, où on lit fautivement غيطاس). Quant au palais ou jardin de plaisance appelé Mokhtâr, il en est question à plusieurs reprises dans la *Description de l'Égypte*, t. II, p. 178, l. 3, 181, 183, 197, l. 2, t. Ier, p. 353. Le premier de ces passages a été traduit par Silvestre de Sacy (*Relation de l'Égypte*, par Abd-Allatif, p. 388, note 26). On peut donc s'étonner que le nom de Mokhtâr ait été altéré en Moudjtâz المجتاز, dans un passage emprunté à un autre ouvrage de Makrizy et publié par feu Kosegarten (*Chrestomathia arabica*, p. 115). A la page 15 de l'opuscule de M. Clément-Mullet, le nom du fleuve Zendéroud a été défiguré en Zendermed.

Cobarruvias s'appuyait sur une étymologie tout à fait fausse du mot en question, qu'il faisait venir de l'arabe أزرق *azrak* « bleu. » L'académie espagnole a reproduit l'explication et l'étymologie de Cobarruvias, mais sans donner aucun exemple à l'appui et en ajoutant que, dans la peinture, *azarcon* signifie la couleur orangée très-intense, en latin *color aureus*, acception qu'elle prouve par des citations. Mais M. Dozy démontre que c'est la couleur rouge, et non pas la couleur bleue, qui est indiquée par le mot arabe زرقون *zerkoun* ou سريقون *sérykoun*, d'où est venu *azarcon*. Ce mot n'a rien à faire avec la racine زرق *zaraka*, car il est d'origine araméenne ou peut-être persane (آذرگون *azergoun*, couleur de feu), et Pline l'a connu sous la forme *syricum*.

Le mot espagnol *ginete* désignait un cavalier armé d'une lance et d'un bouclier. M. Dozy prouve (p. 276, 277) qu'il vient du nom propre Zenata ou Zenéta, porté par la grande tribu berbère à laquelle appartenaient les Mérinides, souverains du Maroc, du XIIIe au XVIe siècle[1]. On sait que cette tribu, à partir de l'année 1263, n'a cessé de fournir aux sultans de Grenade des cavaliers qui étaient leurs plus fermes appuis dans leurs guerres contre les princes chrétiens. La courte lance de ces guerriers était appelée par les Espagnols *gineta*. Aller à cheval à la genette, *á la gineta*, c'est user d'étriers fort courts, comme le faisaient les Zenata, et comme le font encore les Arabes. Les Espagnols, les Italiens et les Français ont aussi donné le nom de *cavallo ginete*, *ginnetto*, *giannetto*, *genet*, à une espèce de cheval d'Espagne entier. Le changement de la première syllabe *ze* en *gi* se retrouve dans *girafa* « girafe, » venu de *zerâfa*[2].

[1] C'est du nom de ces souverains que l'on a forgé le nom du pays de Belmarin ou Belle-marine, mentionné avec Maroch, par le cordelier Jean Petit, dans sa justification du duc de Bourgogne, Jean Sans-Peur. (Voy. la *Chronique d'Enguerrand de Monstrelet*, édition Douët-d'Arcq. t. Ier, p. 193.)

[2] Sur cet animal et son nom en arabe, on peut voir, outre la note d'Étienne Quatremère, citée par M. Dozy (p. 278), Kazouîny, *Cosmographie*, édit. Wüstenfeld, t. II, p. 12, 13, 25, ligne avant-dernière, et surtout Hyde, *De ludis Orientalium*, p. 104 et suiv.

Sous le mot *mascara* (p. 304, 309), M. Dozy a écrit un véritable mémoire, destiné à mettre hors de toute contestation l'origine arabe de ce mot espagnol, de l'italien *maschera* et de notre mot *masque*. Cet article mérite d'être lu dans son entier, et perdrait trop à être extrait en quelques lignes. Dans le suivant (p. 309, 310) il est question du terme *matachin*, en italien *mattaccino*, en français *matassins*, en portugais *muchachim*. La forme française de ce mot a été, comme chacun sait, popularisée par Molière, dans *Monsieur de Pourceaugnac*[1]. M. Dozy lui a trouvé une origine arabe, à laquelle personne n'avait encore songé. En arabe, dit-il, un masque ou faux visage s'appelle *visage emprunté*, وجه معار (*wadjh mo'âr*); mais on dit aussi وجه *wadjh* tout court, comme P. de Alcala l'atteste, sous *cara que se muda*, et j'ai trouvé ce mot en ce sens chez des écrivains arabes. De là vient موجه *mowaddjah* «masqué,» au pluriel *mowaddjahîn*; et c'est peut-être de ce pluriel, *muejehîn*, chez Alcala, que vient la forme portugaise *muchachim*. Les autres formes, espagnole, italienne et française, doivent être expliquées d'une manière un peu différente. La cinquième conjugaison du verbe arabe, *tawaddjaha* «se masquer» doit faire au participe ou adjectif verbal *motawaddjih*, au pluriel *motawaddjihîn* «personnes masquées.» C'est de ce pluriel que viendraient *matachines*, *mattaccini*, *matassins*, ou, comme on disait au XVIe siècle, *matachins*.

Nous venons de voir par deux exemples que la lecture de l'ouvrage de MM. Dozy et Engelmann ne sera pas inutile à nos futurs lexicographes. Il serait aisé de signaler d'autres articles où se trouve indiquée l'origine arabe d'un certain nombre de mots passés dans notre langue, tels qu'abelmosch ou mieux abelmosc (p. 31), avives (p. 45, v° *adivas*, *abivas*),

[1] Le mot *matassins* a lui-même donné naissance à l'expression *matassinade*, que l'on rencontre dans une lettre du duc de Gramont, adressée au secrétaire d'État de la marine, Pontchartrain, le 19 décembre 1694, et publiée par M. Jal (*Dictionnaire critique de biographie et d'histoire*, Paris, 1867, in-8°, p. 651 B).

fabrègue (p. 62, v° *albahaca, alfabega*, espèce d'herbe, basilic); jugeoline (p. 146, v° *aljonjoli*), aludel (p. 187, v° *aludel*), arzel (p. 198, v° *argel*), avarie (p. 217, v° *averia*), basane (p. 231, v° *badana*), baraque (p. 236, v° *barraca*), bouracan (p. 237, v° *barragan*), benjoin (p. 239, v° *benjoim*), brodequin (p. 241, v° *borcegui*), colcotar (p. 257), galanga (p. 271), lilas (p. 297, v° *lilac*), mahaleb (p. 298), marcassite (p. 301, v° *marcaxita*), tare (p. 313, v^is *merma* et *tara*), mousson (p. 317, v° *monzon*), réalgar ou réalgal (p. 332, v° *rejalgar*), rame de papier (p. 330, v° *resma*), turbith (p. 351, v° *turbit*), sarbacane[1] (p. 251, v° *cebratana, cerbatana*)[2]. Quant à une autre opinion de M. Dozy (p. 127), qui tire notre mot *giberne* de l'arabe *djeïb*, vulgairement *djîb* « poche, » j'avoue qu'elle me paraît fort contestable[3].

J'oserai encore révoquer en doute l'étymologie proposée (p. 289) pour le mot espagnol *jacerina* ou *jaceran* (cotte de mailles), en portugais *jazerina*, en italien *ghiazzerino*, en

[1] Cf. l'italien *cerbotana*, que Roquefort dérive de l'italien *carpi* et du latin *canna* «canne de Carpi, ville de la Lombardie où cet instrument fut inventé.» Il ne faut pas oublier que chez nous on disait autrefois sarbatane. On lit dans le *Mascurat*, de Gabriel Naudé : «Mais que pourroient dire davantage ces Messieurs, si le Cardinal luitoit avec ses domestiques, s'il les tiroit d'un coin de la chambre avec une sarbatane, etc.» (*Jugement de tout ce qui a esté imprimé contre le cardinal Mazarin*, édit. de 718 pages, p. 446.) Et dans le *Roman bourgeois*, de Furetière : «. . . Comme on voit des enfans se jouer avec des sarbatanes» (édit. P. Jannet, Paris, 1868, t. I, p. 140). Mais, dès la première moitié du XVIIIe siècle, l'orthographe actuelle avait prévalu. «Lui parlerez-vous avec une sarbacane ou par procureur?» (Marivaux, *La Surprise de l'Amour*, acte II, scène 1re.)

[2] A ces mots on peut joindre le terme *alicate* (s. f. sorte de pince dont se servent les émailleurs à la lampe. Littré). Ce mot vient de l'arabe اللقاط *allakhâth*, «tenailles,» par l'intermédiaire de l'espagnol *alicates* «pinces, petites tenailles.»

[3] J'aimerais encore mieux faire venir *giberne* de l'ancien mot *gibe*, que l'on trouve accolé à *fardel*, dans les *Règlements sur les arts et métiers de Paris, rédigés au XIIIe siècle, et connus sous le nom du livre des métiers* d'Étienne Boileau. D'après une conjecture de l'éditeur de ce recueil (p. 148, n. 4), *gibe* serait une hotte ou un moyen semblable de transport. Mais le sens réel de *gibe* est celui de «charge, ballot.»

ancien français *jazerant* ou *jazaran* [1]. M. Dozy voit dans ce terme un mot composé, pour les deux dernières syllabes, de l'arabe زرد *zérad* « maille et cotte de mailles, » et pour la première, du mot *jaque*, que l'on voit figurer dans l'expression *jaque de maille*. Feu M. de Reiffenberg avait déjà supposé que le *ja* de *jazerant* n'était que le mot *jaque*. Mais il me paraît bien peu probable que l'on ait réuni un mot roman à un mot arabe, pour faire de ce composé hybride le nom français d'une armure. Peut-être le mot *jazerant* ou *jazaran* n'est-il autre chose qu'une altération, un peu forte, à la vérité, du mot arabe-persan كزاغند *cazâghand* (prononcé *cazâr'and*, à la manière algérienne), qui signifie « une cuirasse, ou une cotte de mailles [2], » et dont il est fait mention dans l'histoire de Saladin [3].

On pourrait s'étonner de ne pas rencontrer dans le recueil de MM. Dozy et Engelmann le mot espagnol *alberchigo* (alberge, espèce de pêche, albergier-pêcher), dans lequel la syllabe *al* semble trahir une origine arabe, et qui se rapproche, d'ailleurs, du mot *albercóc* (abricot, prune), d'où les Espagnols ont tiré leur *albaricoque*, *albarcoque*. Cette étymologie d'*alberchigo* a déjà été indiquée par M. Marcel Devic, dans un curieux article intitulé : *Les mots français d'origine arabe* [4]. On peut comparer pour la terminaison la forme *alfocigo*, *alfostigo*, *alfonsigo* (pistache), dérivée de *alfostac* ou *alfostoc*. « *Albirqouq*, dit M. Devic, en accentuant la dernière syllabe

[1] Cf. un passage de Gérard de Rossillon, cité par M. Francisque Michel, *Histoire de la guerre de Navarre en 1276 et 1277*, Paris, 1856, in-4°, p. 745, n. 3; et Littré, *Dictionnaire*, v° *jaseran* et v° *bougran*, quatrième exemple cité.

[2] Cf. Vullers, *Lexicon persico-latinum*, v° قز *kaz* et v° كج *kedj*.

[3] Cf. les *Nouvelles recherches sur les Ismaéliens ou Bathiniens de Syrie, plus connus sous le nom d'Assassins*, par M. C. Defrémery, dans le *Journal asiatique*, janvier 1855, p. 17, n. 3; ou p. 62 du tirage à part. Le pluriel du mot *cazâghand* a été défiguré en الكراعيدات *alcarâ'ydât*, pour الكزاغندات *alcazâghandât*, dans la *Description de l'Égypte*, de Makrizy, II, p. 397, l. 24.

[4] Voy. la *Revue de l'instruction publique*, n° du 25 janvier 1866, p. 677 B.

a donné *albaricoque* en espagnol, *abricot* en français; en accentuant la pénultième : *alberchigo* et *alberge*. » Mais on peut objecter contre l'opinion de M. Devic que le changement du *kaf* en *ch* serait contraire à toutes les règles, et si *alberchigo* est d'origine arabe, il serait plus naturel de le dériver de الفرسق *alfirsik* ou الفرسك *alfirsic* (pêche[1]).

On cherche vainement dans le *Glossaire* le mot *capazo*, *capacho* « cabas, panier de jonc qui sert ordinairement à mettre des figues. » Ce mot vient de l'arabe *kafass* « panier[2], cage, » qui, dans cette dernière acception, a donné naissance à l'espagnol *alcahaz*. Dans *capazo* le *fa* (f) arabe s'est changé en *p*, comme dans *alpicoz* pour *alficoz* « concombre. » On cherche aussi vainement dans le *Glossaire* le mot *cuscuta* (en français *cuscute*, nom d'une plante parasite). Ce terme, ainsi que son synonyme italien *cuscuta*, vient de l'arabe كشوث *cochoût*. Enfin, les deux savants hollandais ont négligé d'enregistrer la forme *nafil*, que l'on rencontre dans le chapitre ccxcv de la Chronique catalane de Ramon Muntaner, où se trouvent décrites les fêtes du couronnement d'Alphonse IV, en qualité de roi d'Aragon. Ce mot n'est autre chose que le terme persan نفير *nafyr*, qui signifie « une trompette d'airain, » et qui a passé dans l'arabe. L'espagnol l'a adopté sous la forme *añafil*[3], et le portugais, sous celles d'*anafil*, *anafim* et *danafil*, que les auteurs du *Glossaire* ont citées. Le latin du moyen âge présente les formes *naufilus* et *anafillus* comme des équivalents de *cornu* et de *tuba*[4].

[1] On peut voir sur ce mot les judicieuses observations de M. Botta, *Relation d'un voyage dans l'Yémen*, p. 96.

[2] Cette signification, qui manque dans Freytag, a été signalée par M. Dozy, d'abord dans son glossaire sur le *Bayano'l-mogrib* (t. II, p. 40, v° قفص), puis dans l'ouvrage même que nous examinons, p. 343, n. 1. Dans les *Mémoires sur l'Égypte*, t. III, p. 181, il est question de *caffas* ou caisses légères en treillis qui servent pour les transports.

[3] Cf. Francisque Michel, *Histoire de la guerre de Navarre*, p. 622-623, 628, n. 2.

[4] Document de l'année 1298, *apud* Célestin Port, *Essai sur l'histoire du commerce maritime de Narbonne*, Paris, 1854, in-8°, p. 164, n. 2. Dans un

Un voyageur qui a visité le Portugal rapporte que dans les Algarves on emploie pour la caprification une espèce de figues, qui d'ailleurs ne sont bonnes à rien et où les vers ont coutume de se nicher en grande quantité. On appelle ces figues : *figos de toca*. Silvestre de Sacy suppose que le mot *toca* est une corruption de *doccar* ذكّر « figuier mâle ou caprifiguier », nom donné par Ibn Alawwâm à une espèce de figuier sycomore. M. Dozy aurait pu mentionner cette conjecture de l'illustre orientaliste (*Relation de l'Égypte*, par Abd-Allatif, p. 85, note (43).

Quelques articles du *Glossaire* pourront sembler par trop succincts. Tel est celui qui est consacré au mot *alheña*. Quoique le terme arabe auquel ce mot est emprunté soit bien connu, il aurait été à propos de marquer d'une manière moins incomplète les divers usages auxquels on emploie la teinture extraite des feuilles du *hinna* ou *hinnê*[1]. L'article *alfil* aurait pu être rédigé d'une façon moins brève : on ne saisit pas bien par suite de quelles transformations la pièce du jeu des échecs appelée en Orient *alfil* « l'éléphant, » est devenue chez nous le fou (anciennement l'*auphin, alphinus*). C'est ce que j'avais indiqué en rendant compte de la première édition du *Glossaire*[2], et ce qu'a développé M. Devic. MM. Dozy et Engelmann ont omis de faire observer que le nom d'*alferez*

autre texte latin cité par le même savant (*ibid.* p. 53, n. 2) on lit *sanafillo*, que M. Port s'est contenté de transcrire, sans chercher à l'expliquer. Je pense qu'il faut lire *anafillo* ou peut-être *danafillo*. Cf. Ducange, édit. Didot, t. II, p. 740, v° *Danafil*. Le mot *sanafilles* se trouve encore accolé à *trompettes*, dans un autre passage du livre de M. Port (p. 32).

[1] Cf. les *Voyages d'Ibn-Batoutah dans l'Asie Mineure*, trad. de l'arabe, etc. par M. Defrémery, Paris, 1851, in-8°, p. 94, 95, note; le *Voyage dans l'empire ottoman*, etc. par G. A. Olivier, édition in-8°, t. III, p. 301; les *Mémoires sur l'Égypte publiés pendant les campagnes du général Bonaparte*, Paris, P. Didot, 1800, p. 280; et *Le commerce et la navigation de l'Algérie avant la conquête française*, par M. Élie de la Primaudaie, Paris, 1861, in-8°, p. 296, n. 4.

[2] *Journal asiatique*, janvier 1862, p. 88. Cf. Paulin Paris, *Les manuscrits français de la Bibliothèque du roi*, t. V, p. 19, et Littré, *Dictionnaire*, verbo *Fou*, n. 2.

(porte-drapeau), dérivé de l'arabe *alfâris*, a été aussi donné par les Espagnols à la pièce du jeu des échecs dont il vient d'être parlé, et que les Italiens ont appelée, de leur côté, *alfiere* (sergent d'armes).

M. Dozy fait venir (p. 272) le mot *gancho* qui se rencontre accolé à *remirar*, dans le *Cancionero de Baena*, avec le sens de «regarder du coin de l'œil,» de l'arabe غنج *gandj*, ou mieux *gondj*, qui signifie aussi «regarder du coin de l'œil.» Mais ne pourrait-on pas, avec plus de vraisemblance, considérer le terme espagnol comme l'équivalent de notre vieux mot *guenche, guanche*, d'où est venu le verbe *guenchir, ganchir* «aller à gauche, de côté[1]?» A l'article *gis* (p. 278), M. Dozy dit que ce mot espagnol et son synonyme portugais *giz* (espèce de chaux [ne faut-il pas lire ici craie?] dont les tailleurs font usage pour dessiner la taille des habits), viennent peut-être de جبس *djibs*, la forme arabe de *gypsum*, plutôt que de *gypsum* lui-même, comme le veut Moraes. Je m'étonne que le savant professeur n'ait pas plutôt pensé à la forme plus usitée جص *djiss*, qui, d'ailleurs, se rapproche beaucoup plus des mots espagnols et portugais en question. Le mot *djiss* ou *djess* a passé dans l'espagnol, sous une autre forme, celle *d'algez*, que M. Engelmann a enregistrée, et dans l'italien, sous la forme *gesso*.

A la page 43, ligne 6, dans une citation empruntée à Makkary, le changement de *ko'oud* en *'okoud* non-seulement ne nous paraît pas nécessaire, mais il se trouve, croyons-nous, contredit par le sens que M. Dozy a adopté[2]. Page 305, dans

[1] Cf. Littré, *Dictionnaire*, v° *Gauche* et v° *Gauchir;* Francisque Michel, *Chronique des ducs de Normandie*, par Benoît, *Glossaire*, t. III, p. 815 B, v° *Guenche* et v° *Guenchir;* A. de Chevallet, *Origine et formation de la langue française*, Paris, 1858, in-8°, t. I, p. 375, 376; le comte Jaubert, *Glossaire du centre de la France*, 2° édition, Paris, 1864, in-4°, p. 354 B. Dans la langue d'oc le mot *ganchia* signifiait *détour* (voy. l'*Essai d'un glossaire occitanien*, Toulouse, 1819, p. 161 A), et *guinchar* voulait dire «lorgner, regarder de côté» (*ibidem*, p. 171 B).

[2] Voici les paroles de Makkary, telles que M. Dozy les cite, d'après l'édi-

une citation des *Mille et une nuits*, les mots وعهدى به بالامس وهو شهرة ومعخرة, sont rendus un peu trop librement par : « Hier cet homme était encore la risée de tout le monde. » Le sens exact est celui-ci : « Je l'ai vu[1] hier encore qui était, etc. »

Sous le mot *nababo*, en français *nabab*, M. Dozy fait observer que c'est par erreur qu'on a adopté ce mot sous la forme du pluriel, au lieu de prendre le singulier *nâïb*. Mais cette irrégularité trouve son explication dans un usage propre à la langue hindoustani, à laquelle les Portugais ont emprunté leur mot *nababo*. Dans cette langue, ainsi que l'a remarqué Silvestre de Sacy[2], on emploie assez souvent des

tion de Boulak : واتخذوا آلة تدرك ذروته لقعود بنية كانت به عن التمام. M. Dozy traduit ainsi cette phrase : « Ils prirent un échafaud au moyen duquel on pouvait atteindre l'*adarve* (espace qui règne dans le haut de la muraille crénelée) et qui se trouvait là à cause d'une bâtisse qui n'était pas encore achevée. » Le verbe قعد régit son complément au moyen de la préposition عن (قعد عن نصرته). Il n'en est pas de même du verbe عقد.

[1] Cf. la phrase bien connue : عهدى به قريب « je viens de le voir, » et les observations de Silvestre de Sacy, à propos du cinquante-quatrième vers de la *mo'allaka* d'Antara, dans le *Journal des Savants*, mars 1817, p. 187. On peut encore rapprocher de ce passage cette phrase d'Ibn-Khallicân : عهدى بها الساعة « je viens de la voir à l'instant » (*Vies des hommes illustres de l'islamisme*, édit. de M. de Slane, p. 171, l. 4); et cette autre : آخر عهد لها « La dernière chose qu'elle avait vue » (*Le diwan d'Amro'lkaïs*, publié par M. de Slane, p. 74). D'autres exemples de cette locution se rencontrent dans Makkary (*Analectes sur l'histoire d'Espagne*, t. II, p. 54, l. 1[re]); dans les *Mille et une Nuits*, édit. Macnaghten, t. I, p. 771, ligne dernière; Soyouty, *Histoire des Califes*, édit. de Calcutta, p. 79, l. 11; Noweiry, apud Reiske, Abulfedæ *Annales Muslemici*, t. III, p. 730, l. 7; Ibn-Badroun, *Commentaire historique sur le poëme d'Ibn-Abdoun*, édit. Dozy, p. 88, l. 18; la *Vie de Timour*, par Ibn-Arabchah. édit. Manger, t. II, p. 640, l. 10, etc. Enfin on peut alléguer cette expression فقير قريب العهد بالغنى « un pauvre qui a récemment connu l'opulence » (*Nafhat alyemen*, p. 462, l. 9).

[2] *Journal des Savants*, septembre 1833, p. 534. Cf. une note de M. Garcin de Tassy, dans sa traduction des *Aventures de Kamrup*, Paris, 1834, in-8°, p. 162. C'est sans doute par suite d'un double *lapsus calami* qu'on lit dans le dictionnaire de M. Littré que *nabab* vient de l'arabe *nabab*, pluriel de *nabib* ; il faut lire *nowwâb* et *nâïb*.

pluriels arabes comme des singuliers. Il cite précisément pour exemples *nouwâb*, *abdâl*, *oméra* (vulgairement *omra*) et *djewâhir*, pluriel de *djauher* (bijou), qui s'emploie indifféremment comme singulier et pluriel, et d'où l'on a même fait le pluriel *djewâhirât*. On peut y ajouter *aouliya*, pluriel de *ouély*.

Sous le mot *zatali* (p. 366), M. Dozy fait observer que ce mot, qui manque dans les dictionnaires, était à Murcie le nom d'un fruit, car Cascales mentionne des *çatelies*, après des oranges, des limons, des limes (petits citrons doux), des *acimboga* (*zamboa*, citron), des cédrats. M. Dozy demande si ce mot est d'origine arabe. La réponse est facile : ce mot vient du nom de la ville d'Antalia, vulgairement Satalia, sur la côte méridionale de l'Asie Mineure. D'après Abou'lféda, « quelqu'un qui a visité Antalia rapporte que cette ville possède des arbres, des jardins et des plantes acides en grand nombre[1]. » Ailleurs, ce géographe dit qu'Antalia abonde en plantes acides, en citrons, en oranges et autres fruits du même genre[2]. Le géographe turc Haddji-Khalfa atteste, dans sa cosmographie, que les jardins d'Antalia abondent en citrons, en oranges, etc.[3] Parmi les variétés du limonier indiquées par Forskaal, il y en a deux qui portent en commun le nom d'*Idhalia* (*leymoun idhalia*). Silvestre de Sacy suppose que le vrai nom est *Italia*[4], et que ce sont peut-être des citrons bergamotes ; mais ne serait-il pas plus naturel de lire *Antalia*, et de voir dans ce mot le nom d'un fruit originaire de la ville d'Antalia ? Peut-être s'agit-il ici de l'espèce de limon appelée *poncire*.

M. Dozy a consacré un article (p. 238) au mot portugais

[1] *Géographie*, édit. Reinaud et de Slane, p. 381.

[2] *Ibid.* p. 379, l. 2.

[3] *Djihân-Numa*, trad. manuscrite d'Armain, *apud* Vivien de Saint-Martin, *Histoire géographique de l'Asie Mineure*, t. II, p. 697. Cf. l'*Itinéraire d'une partie peu connue de l'Asie Mineure* (par Corancez), Paris, 1816, in-8°, p. 387.

[4] *Relation de l'Égypte*, par Abd-Allatif, p. 115, n. 102.

batea (vase de bois dans lequel on lave l'or), et adopté pour ce mot l'étymologie proposée par Moura, qui le tire de l'arabe باطية *bâtiya* « vase d'argile ou autre matière qui sert à contenir du vin. » Mais il aurait pu ajouter que, d'après Nuñez de Taboada (édition de 1820, p. 188 A), le mot *batea* existe aussi en espagnol, avec le sens de : « cabaret, corbeille, plateau à bords relevés, destiné à servir le thé, le café, etc. — Auge, terrine de moyenne grandeur. »

Dans l'article *almodon* (sorte de farine de froment), M. Dozy, après avoir adopté l'opinion de M. Engelmann qui tire ce mot de l'arabe *almadhoûn*, reproche aux traducteurs d'Ibn-Batouta de ne s'être pas aperçus que ce dernier mot était le nom d'une espèce de farine, et de l'avoir rendu par « grossièrement moulu, littéralement concassé. » *Dahana* (dont *madhoûn* est le participe ou adjectif verbal passif) ne signifie pas, ajoute-t-il, *concasser*, c'est *mouiller légèrement*, et *madhôn* est aussi « leviter madefactus. » Quant au premier reproche, il est suffisamment réfuté par la teneur même du passage cité de la traduction d'Ibn-Batouta : « . . . mille livres indiennes de farine, dont le tiers de *mîrâ* ou fleur de farine, et les deux autres tiers avec du son, c'est-à-dire, grossièrement moulue[1]. » Le féminin employé ici prouve à lui seul que les traducteurs ont bien vu, chose d'ailleurs très-facile à reconnaître, que le mot مدهون *madhoûn* désignait une espèce de farine. Quant au sens qu'ils ont attribué à ce mot, ils ont été guidés par le terme persan خشكار *khochcâr*, dont Ibn-Batouta le rapproche et qui veut dire : « de la farine mêlée de son ; » et aussi par le sens de « perfricuit contuditque, » que Freytag donne à la racine *dahana*, sans ajouter, ce que l'on voit par la comparaison de son dictionnaire avec l'article correspondant de celui de Lane, paru tout récemment, que c'est une signification métaphorique, dérivée de celle d'oindre. Ce sont là deux raisons dont il eût été juste de tenir compte, et que M. Dozy n'eût peut-être pas dû pas-

[1] *Voyages d'Ibn-Batoutah*, texte arabe, publié et traduit par C. Defrémery et B. R. Sanguinetti, t. III, p. 382.

ser sous silence. La question n'a, d'ailleurs, pas grande importance, puisqu'il est de toute évidence que *madhoûn* désigne une espèce de farine grossièrement moulue et d'où l'on n'a pas tiré le son. Il ne peut exister de désaccord qu'à propos de la raison pour laquelle elle a été appelée de ce nom; et je suis tout disposé à admettre qu'on la nommait ainsi, parce qu'on la mouillait légèrement, quoiqu'il puisse paraître assez singulier qu'Ibn-Batouta ait employé dans ce sens le mot *madhoûn* pour rendre le persan *khochcâr*.

Sous le mot *arsenal* (p. 205, 206), M. Dozy aurait pu faire observer que ce mot espagnol vient sans doute de l'arabe الصناعة *alsinâ'a*, à la différence de *atarazana* et *darsena*, qui doivent leur origine à l'expression composée *dâr-sinâ'a*. Le mot *sinâ'a* seul est souvent usité pour désigner un atelier de constructions navales, un arsenal maritime, ainsi que j'en ai donné ailleurs des exemples[1]. Quant au changement du *lam* (l) de l'article en *r*, on en a un autre exemple dans *arcaduz*, de *alkâdous* (seau d'une machine hydraulique).

Sous l'article *Rabitá* (p. 328), M. Dozy aurait pu mentionner une autre forme de ce mot, celle de *Rabida*, que l'on trouve employée comme le nom d'un couvent voisin de Palos, dont il est question dans l'histoire de Christophe Colomb. Le mot espagnol *rabita* ou *rabida* vient de l'arabe *râbitha*, dans le sens de « couvent, ermitage. » Cette signification est fréquente, quoique Freytag ne l'ait pas donnée; ce qui explique comment M. l'abbé Bargès a cru trouver dans le premier mot de l'expression *râbitat-alôbbad*, employée pour désigner un célèbre lieu de pèlerinage voisin de Tlemcen, l'acception de « corps de cavalerie qui garde la frontière[2]. »

Peut-être, au lieu de faire venir, comme le veut M. Dozy

[1] *Journal asiatique*, n° d'avril-mai 1867, p. 416 note. Cf. Makrizy, *Description de l'Égypte*, t. II, p. 121, l. 7 et 8. Le même auteur mentionne plus loin (*ibid.* p. 143, huit lignes avant la fin) l'inspecteur des constructions navales au Caire متولى الصناعة بمصر, comme ayant reçu l'ordre d'empêcher tous les bateaux d'entrer dans le canal dit de Hakim, à l'exception de ceux qui seraient chargés de grains ou de marchandises.

[2] *Tlemcen... sa topographie, son histoire*, etc. Paris, 1859, in-8°, p. 312.

(p. 150), l'espagnol *almadraba* « endroit où se fait la pêche du thon, enceinte faite de câbles et de filets pour prendre des thons », de la racine زرب *zaraba* « clore de haies », vaudrait-il mieux le tirer de la racine ضرب *daraba* « planter, enfoncer *un pieu*. » En effet, on voit par un curieux passage de Makrîzy, que l'impôt établi en Égypte sur les pêcheries fut appelé dans l'origine « l'impôt prélevé sur les endroits où sont plantés les pieux et attachés les filets خراج مضارب الاوتاد ومغارس الشباك. » *Madrab* ou *madrib*, au pluriel *madarib*, se rapproche plus de *almadraba* que *almazraba*; sans compter que le ز *za* ne se change pas en *d*.

Arrivé au terme de cet article, qui, malgré son étendue, ne peut donner qu'une idée bien incomplète de tout ce que l'ouvrage de MM. Dozy et Engelmann renferme de faits curieux et neufs et de renseignements piquants, nous ne voulons pas déposer la plume sans dire un mot de l'exécution matérielle du volume. Le choix du caractère et du papier ne laisse rien à désirer; la marge de côté seule nous paraît un peu trop étroite. En somme, ce nouveau produit des presses de M. Brill fait honneur à cet éditeur actif et intelligent, auquel la littérature arabe doit déjà tant de publications importantes.

Ch. Defrémery.

Syntaxe nouvelle de la langue chinoise, fondée sur la position des mots, suivie de deux traités sur les particules et les principaux termes de grammaire, d'une table des idiotismes, de fables, de légendes et d'apologues, traduits mot à mot par M. Stanislas Julien, de l'Institut; premier volume. Paris, Maisonneuve, 1869. In-8°, x, 415 pages (prix 20 fr.).

Ce n'est pas une nouvelle grammaire chinoise que M. Stanislas Julien a voulu écrire : c'est un supplément aux grammaires chinoises publiées jusqu'à ce jour. Aussi laisse-t-il de

n. 1. Cf. sur le sens du mot *râbitha*, les *Notices des mss*. t. XII, p. 631, n. 2; et le *Journal asiatique*, avril-mai 1853, p. 300, n. 3.

[1] *Apud* Sacy, Abd-Allatif, p. 284, note; cf. l'édit. de Boulak, t. I, p. 107.

côté tout ce qui a trait à la lecture et à la prononciation. Il suppose aussi comme connues les notions les plus élémentaires; il ne parle point, par exemple, des noms de nombre ni des pronoms. Mais il examine en détail tout ce qui se rapporte à l'arrangement de la phrase et aux règles de position. On sait que là est la principale difficulté de la langue chinoise : les dictionnaires donnent le sens des mots; mais la valeur qu'ils prennent en telle ou telle place, la manière de les grouper entre eux et de les subordonner les uns aux autres, c'est ce qui arrête la plupart des étudiants et ce qui rend si difficile l'étude de cette langue.

L'ouvrage de M. Stanislas Julien se divise en cinq parties : 1° Il traite d'abord du nom et du verbe. Quoique l'auteur ait pris pour épigraphe cette phrase de Marshman : *The whole of chinese grammar depends on position*, il est obligé, comme ses prédécesseurs, d'introduire les termes de la grammaire européenne dans une langue où tous les mots sont indéclinables et peuvent prendre tour à tour les rôles les plus divers. Il y a là non-seulement une utilité pratique, mais une nécessité psychologique à laquelle il est impossible d'échapper. Le mieux est donc de s'y résigner. Il nous faut parler de verbes et de substantifs, voire même d'adjectifs et d'adverbes, quoique ces catégories grammaticales soient absolument étrangères à la langue dont il est traité. M. Julien va plus loin : à l'invitation des anciens missionnaires, il établit une déclinaison complète. Seulement, comme le sanscrit n'est pas moins familier à l'éminent sinologue que les langues classiques, aux six cas du latin il ajoute encore le locatif et l'instrumental. L'adjectif a ses degrés de comparaison. Le verbe a une conjugaison à laquelle rien ne manque. Par exemple en fait de temps passés, nous avons l'imparfait, le prétérit défini, le prétérit indéfini et le plus-que-parfait. Peut-être, après tout, cette méthode est-elle la plus commode, au moins pour ceux qui, non contents d'étudier le chinois pour le comprendre, veulent se mettre en état de l'écrire. Mais nous ne voyons pas bien pourquoi M. Julien, en présence d'un tel appareil

grammatical, qu'il eût été aisé d'augmenter encore, dit (p. 43) : « Les Chinois n'ont *que* quatre sortes de verbes : « le verbe actif, le verbe neutre, le verbe passif et le verbe factif ou causatif. » C'est déjà bien plus qu'ils ne pensent avoir. M. Julien a même reconnu au chinois des verbes impersonnels : *hia-yu* « il tombe de la pluie, il pleut; » *hia-soue* « il tombe de la neige, il neige. »

L'infinitif, au contraire, est sacrifié. « Ce mode, où la position n'est pas en jeu, ne présente en chinois aucune difficulté et ne mérite pas de nous occuper » (p. 65). On n'en sera pas étonné, si l'on songe que l'infinitif, dans toutes les langues où il existe, est un nom verbal.

2° La seconde partie est intitulée : *Monographies*. L'auteur y étudie le rôle et l'emploi des particules *tchi, i, so, wĕi, tche, eul, yù, tchou*. Ce sont des mots dépouillés de leur sens propre et servant à la construction de la phrase. Cette partie offrira, si nous ne nous trompons, un vif intérêt. L'auteur, qui avait débuté comme philologue, il y a quarante-cinq ans, par un travail analogue sur les caractères *i, yu* et *heu*, a donné ici avec une clarté parfaite les résultats de sa longue expérience du chinois. Il n'a pas craint de multiplier les exemples, pensant sans doute que, pour une langue d'une structure aussi particulière, la leçon du maître a besoin d'être imprimée dans l'esprit par des exercices répétés et par l'habitude.

3° L'auteur nous donne ensuite un *supplément aux monographies*. C'est la traduction d'un traité chinois sur les particules et les principaux termes de grammaire, composé à la fin du siècle dernier par un savant chinois, nommé Wang-in-tchi. M. Julien, qui doit la communication de ce traité à l'obligeance de M. J. Legge, a pris la peine de vérifier dans les textes les principaux exemples cités par le compilateur.

4° Une table des particules qui servent à former des idiotismes. M. Julien y a joint les prépositions les plus usitées avec leurs principales significations. Cette table est rangée par clefs.

5° Cent vingt pages de texte chinois, accompagné de la traduction mot par mot. M. Julien a choisi les fables et apologues dont il a publié autrefois la traduction sous le titre d'*Avadânas*.

Ce résumé suffit pour montrer l'importance du livre que nous annonçons et qui sera reçu avec reconnaissance du public auquel il s'adresse. Si, comme on le prétend, les livres de classe ne peuvent être écrits que par les maîtres les plus habiles, il faut remercier M. Julien d'avoir, depuis quelques années, consacré ses rares facultés et sa profonde science du chinois à des ouvrages d'enseignement. Mais son livre aura encore une autre utilité : mieux que toutes les descriptions, il permet au philologue de pénétrer dans l'organisme de la langue chinoise. Il n'est pas jusqu'à la méthode employée par l'auteur qui ne soit faite pour intéresser un esprit attentif : en mettant en regard deux idiomes aussi différents de structure que le chinois et le français, elle offre au linguiste et au philosophe un spectacle non moins instructif que curieux.

Michel Bréal.

Fragmenta historicorum arabicorum, tomus primus, continens partem tertiam operis *Kitabo 'l-Oyun wa l-'hadaïk fi akhbari 'l-hakaïk*, quem ediderunt M. J. de Goeje et P. de Jong. — Leyde, 1869, in-4° (VIII et 410 pages).

Ce volume, qui vient de paraître, contient l'histoire des Khalifes depuis Welid, l'an 86, jusqu'à la mort de Mo'tassem, l'an 227 de l'hégire. M. de Goeje, qui a rédigé la plus grande partie du premier volume, indique dans une note à la tête de la publication que le second volume doit contenir un grand fragment de l'ouvrage d'Ibn Maskowaïk avec la préface, l'index et le glossaire des deux volumes. Le texte paraît être publié avec le plus grand soin; il est accompagné de notes relatives aux leçons adoptées et aux corrections proposées par l'éditeur. Il ne paraît pas entrer dans le plan

des éditeurs d'ajouter une traduction à ces textes, par la raison probablement que le style de ces chroniques est assez simple pour n'avoir pas besoin de cette aide. Mais je ne puis me lasser de dire qu'il importe aux lettres orientales que tous les textes que l'on publie, et qui par leur nature et leur contenu peuvent intéresser des personnes autres que des orientalistes, soient accompagnés de traductions pour aider à rompre ce cercle fatal qui enferme la littérature orientale et en fait l'apanage d'un très-petit nombre de personnes. On aura sans doute beaucoup de peine à accoutumer même le public savant à s'occuper des choses de l'Orient; mais il est si important, pour la littérature orientale et pour l'Asie elle-même, d'accoutumer les esprits cultivés à s'y intéresser, qu'il faudrait leur en faciliter l'accès par tous les moyens. Je demande pardon aux deux savants hollandais de rappeler à cette occasion une thèse que j'ai souvent défendue et qui ne s'applique pas à eux plus qu'à beaucoup d'orientalistes d'un grand mérite, et qui, à raison même de leur savoir, sentent moins l'utilité des traductions.

J. MOHL.

ERRATA POUR LE N° 50 DU JOURNAL ASIATIQUE.

Dans la lettre de M. de Longpérier au président de la Société asiatique, page 344, ligne 12 : Je me suis donc borné; lisez : Je me suis donc borné,

Page 348, ligne 23, [illegible], lisez : [illegible].

Page 349, ligne 12, [illegible], lisez : [illegible].

— ligne 21, [illegible], lisez : [illegible].

Page 351, ligne 2, רן, lisez : דן.

— ligne 10, תכת, lisez : תנת.

Page 352, ligne 10, [illegible], lisez : [illegible].

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME XIII, VI[e] SÉRIE.

MÉMOIRES ET TRADUCTIONS.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

FIN DE LA TABLE.



